

دروس خارج اصول سال ۸۹-۸۸

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۹-۸۸

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۹-۸۸

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۹-۸۸/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

حجیت قول لغوی

Your browser does not support the audio tag.

پیش از ورود به بحث حجیت قول لغوی، به دو مقدمه باید توجه کرد.

مقدمه اول این که شک در اصل ظهور انواع و اقسامی دارد:

حالت اول شک در وجود القرینه است. فرقی در عمل بین اصاله الظهور از یک سو و اصاله الحقیقه و اصاله عدم القرینه از سوی دیگر نیست. بحث در این است که مدرک عرف کدام است؟ و مرجع در اینجا چیست؟ مشهور می گویند اصاله عدم القرینه است و من می گویم اصاله ظهور است.

حالت دوم شک در قرینیت موجود است. مانند امر بعد از حظر، که آیا مفید وجوب است یا رافع حظر؟ مانند امر به بیرون آمدن از منزل بعد از حکومت نظامی.

دراینجا اگر بگوییم اصاله الحقیقه یک اصل تعبدی است اینجا هم جاری است ولی اگر آن را تعبدی ندانیم اینجا جاری نیست و باید اصاله عدم القرینه جاری کنیم و کلام مجمل میشود و تعبد به این معناست که مفید ظن هست یا نه.

حالت سوم شک در ظهور معنای جمل است. اگر شک کردیم که هیآت جمل برای چه وضع شده است؟ آیا مثلاً جمله شرطیه برای ثبوت عند الثبوت است و سلب عند السلب، تکلیف چیست؟ در هیأت مرجع اصلی علم معانی است، هر چند از تبادر هم میتوان استفاده کرد. البته تبادر فرع بر علم به وضع است.

حالت چهارم شک در هیأت مفردات است، مانند هیأت اضرب و ضارب که در اینجا باید سراع علم صرف و نحو رفت. ما هم منکر این نیستیم البته در آنجا هم ممکن مرجع تبادر باشد.

ص: ۱

حالت پنجم شک در مواد مفردات است، مانند شک در معنی مفازه و معدن و کنز که در اینجا دو راه وجود دارد، یکی تبادر و دیگری رجوع به قول لغوی و این همان محل بحث ماست.

مقدمه دوم: رجوع به قول لغوی (علی فرض حجیت قوله) از باب شهادت است یا از باب رجوع به خبره؟

در امور حسی می گویند باید به شاهد رجوع کرد. موضوعات حسی مانند نجاست فرش و رویت هلال. ولی اگر موضوع حسی نبود و فکری بود، این دیگر جای رجوع به اهل و خبره است. تشخیص ارش به هنگام تفاوت صحیح و سقیم در تشخیص خبره است نه شاهد. پس اگر قول لغوی را از قبیل شهادت بدانیم، یعتبر فی قول اللغوی التعدد و العداله ولی اگر دومی باشد، مورد ثقه بودن کافی است. مرحوم خوئی معتقد بود که رجوع به قول لغوی از قبیل شهادت است. یعنی گوئی از نظر ایشان لغوی فقط می شنود و مینویسد لذا حتماً باید دو نفر که عادل هستند آن را نقل کنند. یلاحظ علیه: کار اهل لغت فقط شنیدن و نقل کردن نیست، معاجم معاصر شاید این گونه باشد ولی معاجم مادر این گونه نبود، آن لغویان می شنیدند و بررسی می کردند و جامع گیری می کردند و در آیه و امثال عرب فکر می کردند و می نوشتند مانند المقاییس ابن فارس که برای هر مصدر اصل واحد یا اصلان را ذکر می کند و بعد همه مستعمل فیه ها را به آن برمی گرداند. شهید ثانی می گوید القضاء له عشر معانی ولی ابن فارس می گوید له اصل واحد و همه ده معنا را به آن برمی گرداند. نمونه دیگر لسان العرب است که برای معنای هر کلمه چند شاهد می آورد از قرآن و حدیث و نمونه شعر عرب. اینها نشان می دهد که لغویان فقط نقل نمیکردند. بعلاوه اینها مدتها رفته اند در بادیه زندگی کردهاند. چنین کسی بدون تأمل و بررسی آیا ذکر می کرده اند. جوهری صاحب صحاح چنین بود. اصمعی در بیان الالمعی چنین گفت:

ص: ۲

الالمعی الذی یظن بک الظن کأن رأی و قد سمعا

آیا بدون تفکر و تدبر میتوان چنین پاسخی داد؟ رجوع به قول رجالی هم همین حکم را دارد یعنی ما از باب این که اینها خبیرند به آنها مراجعه میکنیم نه این که شاهدند. اصلا مگر نجاشی اصحاب امام صادق را درک کرده بود که شاهد باشد. و اگر این شد تنها یک شرط که قول او مفید اطمینان باشد کافی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم که اصل در ظن عدم حجیت است الا ما خرج بالدلیل. اولین چیزی که با دلیل خارج شد، حجیت ظواهر بود و دومین چیزی که در باره آن بحث می شود قول لغوی است. بحث قبلی ما حجیت ظهور بود و بحث اکنون ما وجود یا عدم ظهور است، یعنی صغروی است. در مقدمه اول پنج شکل شک در ظهور را گفتیم و در مقدمه دوم به این پرداختیم که قول لغوی از قبیل شهادت است یا اهل خبره. اگر قول لغوی را از نوع رجوع به اهل خبره بدانیم تنها یک چیز شرط است و آن وثوق است حتی وثوق نوعی.

پس از این مقدمات وارد حاق بحث می شویم که آیا قول لغوی در تشخیص حقیقت از مجاز حجت است؟ آیا قول او در تفصیل و تعیین حدود معنی (مثل دائره مفهوم صعید) حجت است یا نه؟ استدل القوم علی حجیه قول اللغوی بوجوه ثلاثه:

الدلیل الاول: الاجماع. این اجماع منقول است. یلاحظ علیه: این اجماع حجت نیست زیرا مدرک آن معلوم است که همان دلیل دوم یا سوم ماست.

ص: ۳

الدلیل الثانی: سیره العقلاء فی الرجوع الی اهل الخبره. این دلیل کلی است. در مسائل غیر حسی عقلاء به سراغ خبرگان می روند. مانند تشخیص میزان جنایت در تعیین اروش یا میزان غبن. تفصیل معنی هم بر عهده لغوی است. اکثر اصولیون اشکال کرده اند که لغوی از مصادیق این موضوع نیست. لغوی خبره و قهرمان این کار نیست. کار او بیان مستعمل فیه است. و همه می دانیم که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. بیان مجاز و حدود لغت بر عهده لغوی نیست. این اشکال را همه دارند ولی این نوعی جفا در حق لغویان پیشین است. شاید لغویان معاصر مانند طریحی و صاحب منجد مصداق این حرف باشند ولی صاحبان معاجم امّ این طور نبودند. که شرح آن گذشت. مانند خلیل بن احمد (م. ۱۷۰ یا ۱۷۵ق.) صاحب کتاب العین. یا احمد بن فارس در مقاییس اللغه و یا ابن درید در جمهره اللغه. بعلاوه فرض کنید که مقداری از راه را لغوی برود، مقدار دیگر را مجتهد خود میرود یعنی از طریق مطالعه کتب لغت و انس با آنها و دقت در آنها معنای حقیقی را از مجازی تشخیص می دهد. پس این اشکال به سیره عقلاء وارد نیست. و عجیب است که همه ی این اصولیونی که چنین اشکالی را مطرح کردهاند در فقه و تفسیر خود شبانروز از کتب لغت استفاده می کنند. پس دو پاسخ شد، یکی این که همه ی کار را بر دوش لغوی بگذاریم و دیگری این که نیمی از کار را لغوی و نیم دیگر را فقیه انجام دهد.

امام می فرماید این سیره بر فرض این که وجود داشته باشد و با آن فرض که لغوی بتواند این مشکل را حل کند چون متصل به زمان معصوم نیست به کار نمی آید ولی من فکر می کنم که این سیره از زمان پیامبر بوده است. در الاتقان سیوطی آمده که مردم از ابن عباس مشکلات لغوی را می پرسیدند. نافع ابن ازرق لغات متعددی را از قرآن بالغ بر ۱۷۰ مورد از او پرسید و او به همه جواب داد و برای هر یک هم شعری از اشعار عرب خواند و همو شعر عرب را دیوان العرب می خواند:

اذا سألتمونی عن غریب القرآن فالتمسوه فی الشعر، فإن الشعر دیوان العرب

خلیل بن احمد هم مطابق همین سیره کتاب العین را نوشته است. پس دوباره میگوییم که یا باید بر قول اللغوی تکیه کنیم یا بگوییم حجت از دو رکن تشکیل شده است: قول لغوی و عمل مجتهد.

حال اگر فرض کنیم که این سیره در زمان معصوم نبوده است، کبری که رجوع به اهل خبره است که در زمان معصوم بوده است، حال مصداق مهم و لازم نیست که حتماً در زمان معصوم بوده باشد.

الدلیل الثالث: الانسداد الصغیر

این دلیل را شیخ در رسائل دارد که در نسخههای قدیم در پاورقی بود و اکنون وارد متن شده است. این دلیل تمسک به انسداد صغیر است. انسداد کبیر در احکام شرعیه است و انسداد صغیر منحصر به قول لغوی است. (اگر قول لغوی حجت نباشد، راه بر فهم معانی واژگان بسته است) قول لغوی حجت است زیرا ظن آور است. آخوند یک اشکال مردده المحمول به صورت قضیه منفصله کرده است. آخوند می گوید باب علم باز است یا نه؟ اگر باب علم باز است که دیگر نیازی به قول لغوی نداریم و محل بحث نیست و اگر بگوییم بسته است پس هر ظنی در احکام میشود حجت. چون اشکال منفصله است و راه را بر جواب بسته است، اشکال محکمی است.

ص: ۵

يلاحظ عليه: ما شق اول را برمی گزینیم. و میگوییم باب علم به احکام بسته است و لذا باید عمل به ظن کرد زیرا یکی از پایه های انسداد کبیر را همان انسداد صغیر که قول لغوی است تشکیل میدهد. اگر باب لغت انسداد نداشت این کبرای کلی محقق نمیشد.

ما از بین این ادله سهگانه بر حجیت قول لغوی به همان دلیل دوم یعنی سیره عقلاء تمسک میکنیم.

بحث همچنان در الحج الشرعیه غیر القطعیه است که ظواهر و قول لغوی از آن خوانده شد. فردا اجماع منقول به خبر واحد را بررسی میکنیم. ولی جا دارد به دو اشکال درباره اجماع منقول به خبر واحد که بر سلیقه شیخ و آخوند وارد است اشاره کنیم: نخست این که جا داشت این بحث بعد از اجماع محصل آورده شود، زیرا تا اجماع محصل را نخواندهایم چگونه میتوانیم اجماع منقول را بخوانیم، و دیگری این که بهتر بود این بحث بعد از بحث از خبر واحد آورده شود، زیرا هنوز خبر واحد را نخواندهایم، چگونه میتوان از اجماع منقول به خبر واحد سخن گفت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۶ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

الاجماع المنقول بالخبر الواحد

قبلا گفته شد شک در حجیت ملازم با قطع به عدم حجیت است و از این شک قطع تولید میشود.

مشهور قائل به این بودند که ظواهر تخصیصا از عدم جواز به ظن خارجند و ما قائل به این بودیم که تخصصا خارج است.

سومین چیزی که از تحت حرمت عمل به ظن خارج میشود اجماع منقول به خبر واحد است. ما ادله مصادر تشریع را چهار می دانیم ولی در کتابهای معاصر برای هر کدام، یک باب اختصاص داده نشده است، هم در قوانین و هم در فصول برای هر یک یک باب هست ولی آخوند این کار را نکرده است. ما مقداری نظم کفایه را به هم می زنیم تا این مطالب را هم بتوانیم به خوبی توضیح دهیم.

ص: ۶

قبلاـ در مبحث قطع حجیت عقل را آوردیم و حجیت کتاب را در ظواهر آوردیم و اینجا اجماع را بحث می کنیم و بحث خبر واحد را به مباحث آینده موکول میکنیم. ابتدا باید حجیت اجماع محصل ثابت میشد، و سپس حجیت خبر واحد اثبات میشد، تا بتوان اجماع منقول را بررسی کرد. انتظام کفایه و رسائل انتظام مطلوب برای کتاب درسی نیست. در کتاب درسی باید یک نظم هندسی حاکم باشد. لذا ابتدا به بررسی حجیت اجماع محصل میپردازیم.

اجماع در لغت به معنای عزم است، در حدیث نبوی آمده است: من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له. ولی اجماع مورد بحث ما به معنای اتفاق است. اگر اجماع را به جمع نسبت دهند معنای اتفاق از آن برداشت میشود: ... و اجمعوا امرَکم ... (

یونس، ۷۱) و یا در داستان یوسف داریم: و أجمعوا أن یجعلوه فی غیابت الجب ... (یوسف، ۱۵). ولی اصطلاحا اجماع محصل را سه نوع تعریف کردهاند.

غزالی در المستصفی گفته است: اتفاق امه محمد علی حکم من الاحکام. چنین اجماعی نه رخ داده و نه رخ خواهد داد. این تعریف غریبی است که فقط غزالی آن را مطرح کرده است. چنین اجماعی فقط در برخی ضروریات متصور است که آن هم احتیاج به اجماع ندارد. لذا دیگران آن را به اهل حل و عقد محدود کردهاند. شیخ عبدالکریم مصری کتابی در باره عقاید دارد و در آن می گوید این کلمه اهل حل و عقد کلمه مجملی است و معلوم نیست علماء مورد نظر است یا امراء یا نظامیان یا همه. و تعبیر سوم که اتفاق المجتهدین فی عصر من الاعصار فی حکم من الاحکام است بهتر است.

میزان حجیت اجماع نزد اهل سنت با آن چه نزد شیعیان است فرق می کند. اجماع از نظر ما کارهای نیست بلکه کاشف از وجود دلیل یا حکم شرعی است. ولی نزد اهل سنت از ادله و مصادر تشریع است. یعنی از نظر آنها حکم ساز است نه کشف کننده حکم. از نظر آنها اجماع خودش قانون گذار است و خدا قانون آن را می پذیرد.

دلیل علمای اهل سنت چند چیز است:

وهبه الزحیلی که کتابی به نام الفقه الاسلامی و ادلته در ده جلد دارد، و در کتاب الوجیز فی اصول الفقه می گوید اگر در مسأله کتاب الله و سنت نبی باشد، جای اجماع نیست، ولی اگر دلیل ضعیف مانند خبر واحد ظنی یا قیاس بود وقتی علما بر آن اتفاق کردند حکم ظنی یرتقی به یک حکم قطعی. لذا آنها اجماع را در جائی که هیچ دلیلی نباشد نمی گویند بلکه در جائی می گویند که یک دلیلکی وجود دارد. و این نیست جز به این دلیل که اجماع از مصادر تشریع است.

جمله ی دیگر از عبدالوهاب خلّاف است که از علمای شناخته شده مصر است؛ او می گوید الاجماع اخصب مصدر تشریعی (یکفل تجدد التشریع و تستطیع به الامه ان تواجه کل ما یقع فیها من حوادث ...). او اجماع را تحت مشاوره داخل می کند. بعد می فرماید پیامبر هم در مسائلی که حکمی در آن نبود مشورت می کرد.

اگر حکمی منصوص نبود با الهام از قرآن باید به سراغ مشورت رفت که فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر (آل عمران، ۱۵۹).

پس از نظر آنها:

اولا اجماع در منطقه الفراغ و جائی است که حکم منصوص قرآنی و روایی نداریم

و ثانیا برای اجماع باید یک دلیلی وجود داشته باشد

و ثالثا حکم مراتب دارد و مرحله ظنی و قطعی دارد و یک حکم ضعیف وقتی متعلق اجماع شد به حکم قطعی ارتقاء مییابد

و رابعاً باید مشاوره وجود داشته باشد. (کتاب و سنت هم در حقیقت طریق است به حکمی که از سوی خداوند شرع شده است.)

یلاحظه علیه: اولا تشریع از آن خداست و خداوند کسانی را که به ما انزل الله حکم نکند کافر و ظالم و فاسق خوانده است (مائده، آیات ۴۴ و ۴۵ و ۴۷). قرآن در جاهائی می فرماید ان الحکم الا لله (انعام، ۵۷) ، و با این تصریح بشر کجا میتواند مشرع باشد. گویی اینها پیامبر دوم هستند. حتی پیامبر هم مشرع نیست، صدوق یکی از مراتب غلو را شارع دانستن امام و پیامبر می داند.

ثانیاً کجا پیامبر در احکام شرعیه مشاوره می کرد. مشاوره های پیامبر را من در کتاب الشوری گردآوری کرده ام که هر پنج مورد آن در مسائل نظامی یعنی موضوعات بوده است. بعد از این مقدمات، باید ببینیم اهل سنت چگونه بر حجیت اجماع استدلال کردهاند. استدلال اهل سنت برای اجماع نخست تمسک به قرآن است. محمد بن ادریس شافعی میگوید من در سراسر قرآن بررسی کردم و آیه ۱۱۵ نساء را به عنوان سند اجماع پیدا کردم:

وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمِنینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصیراً.

در این آیه دو شرط داریم و یک جزاء: و من یشاقق (ای یعانده و یعادیه) یک شرط و یتبع غیر سبیل المؤمنین شرط دوم است و جزای آن نوله ما تولی و نصله ...از آیه برداشت می شود که کسی که راه مؤمنین را نرود اهل دوزخ است. از این جزا برداشت می شود که هر دو شرط حرام است. بعد این را به یک قضیه موجبه حمل می کند که من یحب الرسول ففی الجنه و نیز و من اتبع سبیل المؤمنین ففی الجنه. یعنی هر دو کار محبت و عدم شقاق رسول و تبعیت از سبیل مومنین واجب است.

سبیل المومنین هم معلوم است که قول و فعل و کلام مؤمنین است. برای حجیت اجماع نزد اهل سنت مهم این آیه است، هر چند به آیه دیگری هم استناد میکنند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۷ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

حاصل کلام اهل سنت این است که اگر امت بر چیزی اتفاق نظر پیدا کرد معصوم است و حکم آن حکم قطعی است و به بیان دیگر شارع مقدس امت را مشرع قرار داده است و حکم آن حکم الهی است. آیه اول مورد استناد آنها آیه ۱۱۵ سوره مبارکه نساء است.

وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصيراً.

ما تولی یعنی بتی که ولایت آن را پذیرفته است. ضد من یشاقق الرسول می شود من یحب الرسول و ضد من یتبع غیر سبیل المومنین هم می شود من یتبع سبیل المومنین و این هم یعنی تبعیت از قول و فعل امت که معصوم هستند.

ص: ۱۰

یلاحظ علیه:

اولا مدعا را درست کردید بعد به سراغ دلیل آن در قرآن رفتهاید، و این راه درست نیست، ابتدا باید دلیل پیدا کرد و از دلیل به مدعا رسید. البته این اشکال اصلی نیست.

اشکال عمده در پیدا کردن سبیل المومنین و غیر سبیل المومنین است. آنها که کافر بودند با پیامبر دشمنی و محاربه میکردند و سبیل تهمت و سمپاشی علیه پیامبر که سبیل غیر المومنین بود را می رفتند و ضد آن محبت به رسول و انفاق در سبیل پیامبر و دفاع از پیامبر بود و این چه ربطی به اجماع و اتفاق امت دارد؟ پس راه کافران را پیدا می کنیم و به مصداق تعرف الاشیاء باضدادها، راه مؤمنان را که ضد آن است می یابیم. در اینجا سبیل المومنین همان کار روزمره مومنان است نه افکارهم و اعمالهم. جواب قانع کننده اصولیون همین است که گفته شد.

اشکال دوم این است که اگر در این آیه سبیل المومنین حجت است به این دلیل است که پیامبر در میان آنهاست و اگر معصوم در میان مردم نباشد چگونه میتوان از حجیت آن سخن گفت. در حقیقت در اینجا سبیل الرسول است نه سبیل المومنین.

جوابهای دیگری هم در تفاسیری مانند مجمع و المیزان هست.

آیه دیگر صدر آیه زیر است:

وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهیداً وَ ما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتی کُنْتَ عَلَیْها إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ یَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ یَنْقَلِبُ عَلی عَقِبَیْهِ وَ إِنْ کانَتْ لَکَبیرَةً إِلاَّ عَلَی الَّذینَ هَدَی اللَّهُ وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضیعَ إیمانَکُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحیمٌ (بقره، ۱۴۳)

ص: ۱۱

در باره کذلک مفسران بحثهای زیادی کردهاند و به نتیجهای هم نرسیدهاند. عدهای گفتهاند به قرار دادن کعبه به عنوان قبله بر می گردد که درست نیست چون فاصله بین دو آیه خیلی زیاد است. کذلک جنبه ادبی دارد که خودتان مطالعه کنید.

وسط یعنی مختار و برگزیده. اوسط القوم یعنی خیارهم. ابوطالب به هنگام خطبه عقد خدیجه کلمه اوسط را برای پیامبر به کار می برد. وسط بودن اگر به معنای مختار و برگزیده بودن باشد لازمه آن عصمت امت است. زیرا لازمه قبول شهادت راستگوئی و پرهیز از خطاست.

رازی چندین جا بر عصمت امت اصرار می کند از جمله اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، اولی الامر را به معنای امت می گیرد. او برداشت زیبائی از آیه دارد و می گوید چون آیه اولو الامر را کنار خدا و رسول گذاشته است، اولو الامر باید معصوم باشد و هم باید کسی باشد که اطاعت او واجب باشد. باید آیه را درست خواند. در این آیه مشهود علیه کجاست؟ اگر همه امت را شاهد بگیریم وحدت شاهد و مشهود لازم می آید، لذا امام صادق علیه السلام آن را به معنی شاهد بودن برخی گرفته است. کسی که شاهد باشد این شهادت ظاهری نیست، بلکه شهادت باطنی است پس باید چشم برزخی داشته باشد. امام صادق علیه السلام می فرماید که شهادت برخی از این مردم بر یک دسته سبزی پذیرفته نیست، چگونه می تواند همه اعضای امت شاهد باشند. حال این سؤال مطرح است اگر جمع قلیل است چطور می تواند بر همه مردم اطلاق شود، در پاسخ می گوییم این موضوع در قرآن فراوان است که حکم بعض را به همه نسبت می دهد:

وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَ آتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعالَمينَ (مائده، ۲۰)

پادشاه آنها داود و سلیمان است ولی پادشاهی به همه نسبت داده شده و اکنون هم همینطور است. تمام این وقتی است که وسط به معنای افضل و خیار باشد. و اما اگر وسط را به معنای واسطه باشد و حد وسط که اصلا ارتباط به بحث ما ندارد. یعنی امت اسلام امت وسط بین یهود و نصارای است که یهود تفریط می کنند و انبیاء را می کشند و نصاری پیامبر را خدا می دانند یا یهود منکبین علی الدنیا هستند و نصارای عصر رسول دیر نشینند. این تفسیر عبده در المنار است. پس به هر حال نمی توان امت را امت معصوم قرار داد.

و اما ملاک حجیت اجماع نزد شیعه حداکثر کشف از حکم الله است حال یا از طریق نقل یا از طریق عقل. عقل همان قاعده لطف است.

مرحوم بروجردی راه نقل را حدس می نامید با این توضیح که وقتی مثلا صد مجتهد حرفی بزنند احتمال خطای آنها بسیار کم است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

آیه نخست مورد استناد اهل سنت برای اثبات حجیت اجماع را آیه شقاق می نامیم و آیه دوم را آیه وسَط. در باره آیه شقاق گفتیم که مراد از سبیل المومنین، عقاید و افکار و آراء نیست، بلکه پشت سر پیامبر بودن و حمایت همه جانبه از ایشان است.

ص: ۱۳

در آیه وسط هم گفتیم که وسط دو معنا دارد: خیار و عدل.

اگر اولی باشد، این اشکال پیش می آید که پس مشهود علیه کجاست؟ ما هم می گوییم برخی از امت شاهدند نه همه آنها، ولی اهل سنت برخی را به مجتهدین و ما بر عترت تطبیق می کنیم.

و اگر مراد از وسط میانه باشد دیگر ربطی به بحث ما ندارد.

آیه سومی هم هست که به آن استناد می کنند، آیه اولو الامر است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (نساء، ۵۹)

رازی این گونه استدلال می کند که اولی الامر باید معصوم باشد اقتضای وحدت سیاق و همسان بودن اولو الامر با الله و رسول دلیل اول بر این است و مطلق بودن و بی قید و شرط بودن اطاعت هم دلیل دوم است و اگر چنین نبود می بایست قید می زد.

این بیان خیلی شیرینی است. او می گوید من گشتم و در بین امت معصوم نیافتم پس ناچار مراد از اولی الامر اتفاق امت است.

يلاحظ عليه: نور الهی بر قلب او تابيده ولی بخش اخير سخن او قابل نقد است.

اولا لازمه اين حرف اتحاد آمر و مأمور است. امت اسلامی اگر مطاع شد، مطيع او كيست؟

و ثانياً (ما گرفتيم آن چه انداختی _ دست حق ديدی ولی نشناختی) اولو الامر روشن است كه كيست. همان كه پيامبر در حديث ثقلين معرفی كرده است. در حديث جابر، پيامبر دوازده امام را معرفی كرد. اولو الأمر هم بر افراد اطلاق می شود نه بر جمع.

ص: ۱۴

اهـل سـنت علاوه بر قرآن به یک روایت هم تمسک میکننـد. این روایت چنین است: لاتجتمع امتی علی ضـلاله. این روایت را بخـاری و مسـلم نقـل نکرده انـد ولی سـنن ابن ماجه و ترمـذی و ابی داوود و مسـند احمـد و حاکم در مسـتدرک با تردیـد در صحت سـند نقل کردهاند. صـحاح سـته دو تای اولش صحیح و بقیه سنن است. اغلب پدیدآورندگان سنن و صحاح خراسانی هستند جز ابن ماجه که قزوینی است. سند سه سنن و الموطأ ضعیف است و حاکم هم که تردید کرده.

همه اهل سـنت اتفاق دارنـد که سـند آن ضـعیف است و ثانیاً این خبر واحد است و با خبر واحد که نمی توان قاعده اصولی را ثابت کرد. هر چند کتابهای مختلف آن را نقل کردهاند ولی سـند آن به عبدالله ابن عمر و یک نفر دیگر می رسد. صدوق هم در خصال نقل کرده است. ولی سند آن مجاهیل زیاد دارد.

مهم این است که در این روایت کلمه ضلاله به کار رفته است که مربوط به عقاید است و کلمه خطأ به کار نرفته است.

برای بحث اجماع میتوان به المستصـفی غزالی، معتمد ابو الحسـین و الاحکام آمدی و المحصول رازی مراجعه کرد. در مصادر الفقه الاسلامی و منابعه در ص ۱۵۸ تا ۱۶۰ سند این روایت بررسی شده است.

واقعیت این است که شـیعه برای اجماع خیلی ارزش قائل نیست، ولی نمی خواهد در اصـطلاحات با اهل سـنت مخالفت داشـته باشـد. اجماع از نظر شـیعیان مشـرع نیست، بلکه جنبه کاشـفیت دارد که از دو طریق است: یکی ملازمه عقلیه و دیگری ملازمه عادیه.

ص: ۱۵

خلاصه این دلیل این است که اگر در عصری از اعصار وحدت کلمه دیدیم، این مورد تأیید حضرت هست و الا حضرت به نحوی ایجاد اختلاف می کرد.

لطف بر دو نوع است: لطف محصِل و لطف مقرِب.

در الهیات و تلخیص آن این بحث را دارد و کشف المراد هم شاید داشته باشد. قاعده لطف از همان دورههای اول مورد استناد علمای شیعه بوده است. کشف القناع عن وجه حجیته الاجماع شیخ اسدالله تستری که در مرتبه اساتید شیخ انصاری است. این کتاب قاعده لطف را مشروحاً بررسی کرده است. او می فرماید که علما از همان دوره های پیشین به اجماع استناد کردهاند.

کراجُکی شاگرد مفید در کتاب کنز الفوائد می گوید که اهل سنت به ما می گویند که شما چه نیازی به امام دوازدهم دارید. وی در پاسخ با این تعبیر میگوید: ان غلطوا هداهم أو نسوا ذكّرهم.

فرد دیگری که به اجماع استناد کرده میر داماد است که در حقیقت معلم ثالث یا رابع است. ایشان هم یکی از فوائد وجود امام را در این می داند که در هر مرحله ای امام به نحوی حق را بیان می کند.

سومی هم شریف العلماء (م. ۱۲۵۴ یا ۱۲۴۵) استاد شیخ انصاری است که با قاعده لطف استدلال بر حجیت اجماع کرده است.

حال باید دید قاعده لطف صحیح است یا نه؟ یک مرحله از قاعده لطف را همه قبول دارند که بشر خود نمی تواند خود را راهنمائی کند و نیازمند انبیاء برای راهنمائی است البته فطرت و عقل هم برای راهنمائی هست ولی اینها کم سو هستند و نیاز به انبیاء همچنان هست. اگر انبیاء نباشند خلقت لغو می شود و هدف آن محصل نمی شود. قرآن هم می فرماید:

كـانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِـدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرينَ وَ مُنْـذِرينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتـابَ بِـالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فيمَـا اخْتَلَفُوا فيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فيهِ إِلاَّ الَّذينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدی مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ (بقره،۲۱۳)

وَ ما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فيما فيهِ يَخْتَلِفُونَ (۱۹)

این حداقل و اصل آن را همه قبول دارند، سخن در سعه و ضیق آن است. وجود امام حاضرا أو غائبا فوائدی دارد:

جهـان برای انسان کامل آفریـده شـد که نشاندهنـده غرض از خلقت است و انسان اکمل همان انبیاء و اولیاء هسـتند. همین که امامی داشته باشیم روح فعالیت و خدمت در ما دمیده می شود. امام اگر حاضر باشد تصرف او هم لطف است.

محقق طوسی می گوید: وجوده لطف (بالمعنی الاول که وجودش محقق غرض از خلقت است) و تصرفه (نکته دوم و سوم) لطف آخر.

کلاـم در این است که وقتی مردم خودشـان بـاعث غیبت امام بشونـد، حال اگر این مردم اجتماع بر باطل داشـته باشـند آیا امام وظیفه دارد که آنها را متوجه حق کند؟ غیبته منا (اگر عدمه بخوانیم، ضمیر به حضور و تصرف برمی گردد.)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

همان گونه که قبلًا گفتیم شیعه از دو راه بر حجیت اجماع استدلال کرده است: ملازمه عقلیه و ملازمه عادیه.

ص: ۱۷

آنجا که ملازمه عقلیه گفته میشود نظر به قاعده لطف است. دلیل دوم ملازمه عادیه است که اخیرا نزد متأخرین پیدا شده است و الاـ متقـدمین به همـان قاعـده لطف عمـل می کردنـد. دربـاره قاعـده لطف در منابع کلامی از جمله در کشف المراد خواجه طوسی مفصلا بحث شده است. انکار حجیت قاعده لطف برای اثبات اجماع مطلقاً به این معنا نیست که خود قاعده لطف را که قاعدهای محکم است زیر سؤال میبریم.

کلاـم در این است که قاعـده لطف در اجمـاع به درد می خورد یا نه؟ و الا در اصل آن بحثی نیست. علامه حلی و دیگران هم درباره آن بحث کردهاند.

امروز به بررسی اجمالی قاعده لطف از منظر کلام می پردازیم و ابتدا چند مقدمه را بیان میکنیم:

مقدمه ۱: لَطَف از باب نَصَر ینصُر به معنی نزدیک کردن است و اگر از باب شرُف باشد به معنای دقت و ظریفی و نازکی است و ضد کثف است. کلمه لطف در قاعده لطف از نوع اول و به معنای ایصال و نزدیک کردن است، ان الله لطیف بعباده را بیشتر

مفسران به معنای دوم گرفتهاند.

مقدمه ۲: متکلمان لطف را به دو دسته تقسیم کرده اند: لطف محصِّل و لطف مقرِّب. اگر الطاف الهی شامل انسان شد و یک عالم ربانی با انسان رفیق شد و انسان به این واسطه اهل هدایت شد و از گناه دوری کرد، این یک لطف محصل است ولی گاه لطف مقرب است و انسان را تنها آماده دوری از گناه میکند، در الهیات بالمعنی الاخص هم این لطف محل بحث است. پس اگر به اطاعت رسید محصل و اگر تا مرحله آمادگی بود مقرب است.

ص: ۱۸

مقدمه ۳: اللطف فرع التکلیف. تا تکلیفی در کار نباشـد، لطف معنی نـدارد. پس مادام که تکلیفی در کار نباشد (حتی تکلیف عقلیماننـد معرفت الله که عقلی است و شـرعی نیست) لطف معنی نـدارد. خداونـد برای این که بنـدگان این تکلیف را انجـام دهند، لطف اعطای فطرت و عقل و سـپس بعثت انبیاء را داشته است. گاهی هم علماء کمک می کنند و همه اینها از نمونههای لطف است.

مقدمه ۴: مصب القاعـده هو العبـد المختـار و المکلف المختـار. مکلفی که قـدرت دارد و اختیـار دارد مشـمول لطف است، به عبـارت دیگر لطف مؤثر بر قـدرت و اختیـار نیست، مکلف بایـد قبلاً ـ اینها را داشـته باشـد. قـدرت از شـرایط عامه است. لطف مورث قـدرت و اختیار نیست، بلکه از قبیل مشوقاتی است که بنـده را به هدف می رساند. لطف در شوق و علاقه مؤثر است نه در اختیار و قـدرت. البته این لطف به حـدی هم نیست که قـدرت و اختیار را از بنـده سـلب کنـد و به قول خواجه به حد الجاء نباید برسد.

مقدمه ۵: یجب علی الله به معنـای تعیین تکلیف برای خـدا نیست. این یجبهـا یجب مولوی نیست، بلکه اسـتکشافی است. وقـتی صفـات خـدا را مطـالعه می کنیم و می بینیم خـدا حکیم است لازمه حکمت این است که خلاـف غرض عمل نمی کنـد، اگر غرض خـدا از خلقت انسان لیعبدون و لیعرفون است کشف می کنیم که خدا مشوقاتی را برای علاقمندی به عبادت در بندگان خود قرار داده است. در ریاضیات هم هم یجب زیاد داریم، ولی بر تکوین هم که ما حکومت نداریم، ولی یجب را می گوییم.

ص: ۱۹

قاعده لطف هم از این قبیل است. اشعری در المقنع می گوید اگر خدا کودکی را همه به دوزخ ببرد این عدل است زیرا حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، ولی ما که حسن و قبح عقلی را قبول داریم، چنین اعتقادی نداریم و این به معنای تعیین تکلیف برای خدا نیست، بلکه با مطالعه صفات جمال و کمال این ملازمه را کشف می کنیم.

مقدمه ۶: در منابع اصولی گفته شده که قاعده لطف اختراع شیخ طوسی است ولی سید مرتضی قبل از ایشان مفصلاً بحث کرده است و حتی قبل از آنها فضل بن شاذان (۲۶۰ق.) رسالهای در لطف دارد . که نجاشی به آن اشاره کرده است. بعلاوه قاعده لطف اختصاص به شیعه ندارد و معتزله هم برای آن سینه میزنند. حتی شواهدی بر آن از آیات قرآن هم داریم. این قاعده آثار زیادی دارد. آثار قاعده لطف در الهیات کشف المراد مورد بررسی قرار گرفته است.

بعد از این مقدمات ششگانه اکنون اصل استدلال را بررسی میکنیم.

سید مرتضی در تشریح این قاعده می گوید اگر مثلا شما علاقمندید که فردی به منزل شما بیاید و بدانید که به آسانی نمی آید باید مقدماتی فراهم کنید که او به منزل شما بیاید، از جمله فرزند خود را برای دعوت او بفرستید اگر چنین نکنید نقض غرض می شود. خدا هم که میخواهد در زمین مطاع باشد، باید علاوه بر خلقت انسان کارهائی ائجام دهد که مشوق انسان بر عبادت باشد و الا نقض غرض لازم می آید.

فرستادن انبیاء و اولیاء از این قبیل است. بالاتر از این وعد و وعید هم الطاف الهی است.

ص: ۲۰

وَ قَطَّعْناهُمْ فِی الْأَرْضِ أَمَماً مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَ مِنْهُمْ دُونَ ذلِکَ وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّیِّئاتِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (اعراف، ۱۶۸)

سئیات سلب نعمت است و حسنات دادن نعمت است. بناءا علی هذا قاعده لطف این است که بین انسان و عبادت خدا واسطههائی باشد که انسان را به این هدف برساند.

من یک تفصیلی در این زمینه دارم که اگر تکلیف الهی بعد القدره و الاختیار نوع مردم را حرکت دهد همین کافی است. ولی ده درصد مثلا- نیازمند این باشد که چیز دیگری هم در کار باشد، دیگر این لطف زائد لازم نیست، این لطف لازم نیست، مشوقهای مانند بعثت انبیاء و وعد و وعیدهائی که نوع مردم را حرکت میدهد کافی است.

پس قاعده لطف قاعده محکم و رصین است در این حد که نوع مردم به سمت هدف حرکت کنند و بیش از این لازم نیست، مردمی هم که از پیامبران معجزه خاص درخواست می کردند خواستهشان برآورده نمیشد:

وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ یَنْبُوعاً _ أَوْ تَکُونَ لَکَ جَنَّةٌ مِنْ نَخیلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجیراً _ أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ کَما زَعَمْتَ عَلَیْنا کِسَفاً أَوْ تَأْتِیَ بِاللَّهِ وَ الْمَلائِکَهِ قَبیلاً _ أَوْ یَکُونَ لَکَ بَیْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقی فِی السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِیِّکَ حَتَّی تُنَزِّلَ عَلَیْنا کِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّی هَلْ کُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً (اسراء، ۹۰ تا ۹۳)

این نوع مطالبات را پیامبران پاسخگو نیستند. اصل معجزه که نشان دهد این پیامبر متصل به وحی و خداست کافی است.

ص: ۲۱

اما تطبیق قاعده با ما نحن فیه، سیدمرتضی می گوید ملازمهای بین قاعده لطف و هدایت به این صورت که امام خرق اجماع کند نیست، شیخ طوسی اشکال می کند که این طور نیست و الا اجماعات شیعه فاقد مستند می شود ولی باید به شیخ گفت که به خاطر مدعی که نمیآیند قاعده درست کنند.

ولی من بیان دیگر دارم،

اولاً فرض کنید که امام به یکی از این افراد الهام کند که بر خلاف جمع سخن بگوید، امام فقط یک نفر را هدایت کند چه فایده دارد؟ باید همه را هدایت کند.

ثانیا چه اشکالی دارد که حکم شرعی در اینجا انشائی و شأنی باشد، خیلی از احکام هست که به دست ما نرسیده است. سید مرتضی می گوید که علی منذ قبض النبی با تقیه رفتار می کرد. یعنی خیلی جاها می فرمود اقضوا کما تقضون. پس خیلی احکام هست که به فعلیت نرسیده و چه بسا حکم که مجمع علیه علماء باشد هم از آن نوع باشد.

پس دو اشکال در نظر من هست:

هدایت یک نفر چه اثری دارد.

ثانیا چه اشکالی دارد که حکم الهی حکم شأنی و انشائی باشد و نیازی به بیان حکم فعلی نباشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۲ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

در ادامه بحث دیروز و باتوجه به اشکالاتی که متوجه قاعده لطف کردیم، این اشکال پیش میآید که فائده امام در عصر غیبت چیست؟

امیرالمؤمنین می فرماید خداوند دو ولی دارد ولی حاضر و ولی غائب. در زمان موسی علیه السلام، هم مطابق سوره مبارکه کهف، ولی حاضر موسی است و ولی غائب مصاحب او که در روایات نام او خضر است. مطابق آن چه در سوره کهف هست، موسی از او اجازه گرفت که چیزی بیاموزد، پس ولی غائب به درجه ای است که هم ولی حاضر از او مطلبی فرامی گیرد و هم او را نمی شناسد. ادامه ماجرای این دو هم نشان می دهد که موسی وسعت دید او را نداشت. (وراء در آیه ذی ربط از اضداد و به معنای پیش روست.)

ص: ۲۲

آن چه در مباحث دیروز گفته شد به این معنی نیست که حضرت هیچ تصرفی در امت برای هدایت انجام نمی دهد. حضرت کمتر از مصاحب موسی نیست. سخن ما در این است که قاعده لطف در این مورد تمام نیست و الا ـ اصل قاعده قاعدهای محکم است.

کتاب القواعد الکلامیه آقای ربانی هم تحقیق خوبی در باره این قاعده دارد. هدایت امت که افضل اعمال است در مسائل عقیدتی است نه یک حکم شرعی جزئی.

مقام دوم اثبات حجیت اجماع از طریق حدس یا ملازمه عادیه است. این روش از روی محاسبات عادی می خواهد حجیت اجماع را اثبات کند و سه بیان دارد:

الاول: تراکم الظنون یفید القطع _ این راه را سید مرتضی رفته و مرحوم نائینی هم آن را دارد. (مرحوم شهید صدر هم آن را تراکم الاحتمالات نامیده است.) توضیح این است که اگر فقیه اول یک فتوی دهد و فقیه دوم هم همینطور و به همین ترتیب دیگر فقها، هر یک از اینها افاده مقداری ظن می کند و هر چه این تعداد بیشتر شود و این ظنون روی هم ریخته شود، تبدیل به قطع میشود و برای ما افاده قطع میکند. مانند خبر متواتر که خبر اول مقداری ظن تولید می کند و وقتی متراکم شد به قطع می رسد. (اگر به قطع برسد، خود قطع حجت است و دیگر چه نیازی به اجماع داریم. این ساز و کار در علم اجمالی و اجماع و سیره عقلاء و سیره متشرعه وجود دارد.)

مرحوم نائینی در ج ۳ فوائد این را پسندیده است. سیدمرتضی به این نظر ایراد گرفته است و گفته است اگر احتمال خطا بر کل واحد برود کل هم محتمل است که خطا باشد از مجموع محتمل الخطاها قطع پدید نمیآید.

این اشکال از سید بعید است، زیرا حکم المجموع غیر حکم الآحاد است مانند خبر متواتر. آحاد اگر بشرط لا باشد اثرش با محموع یکی است ولی اگر بشرط شی باشد، اثرش با مجموع فرق دارد.

و مع ذلک کله که ما سید را رد می کنیم ولی به دو جهت دیگر ما این راه را نمیپذیریم:

یکی این که بین خبر واحد و اینجا فرق هست. در خبر واحد کل واحد ادعای قطع می کند. در آنجا ما ادعای قطع هر یک را یک درجه کاهش میدهیم و آن را به مثابه ظن حساب می کنیم. لذا از اجتماع ظنون قطع حاصل می شود. ولی در مانحن کل مجتهد یدعی الظن بالحکم. و لذا نزد ما درجهاش پایینتر از ظن است و شک است. از اجتماع چنین ظنی که درجهاش نزد ما ظن نیست قطع تولید نمیشود.

فرق دوم این است که خبر واحد مستند به حس است و خطای حواس کم است، بر خلاف مسائل استنباطی که خطا در آن بیشتر است. پس ما حرف سید را زنده کردیم ولی عبارت او را تغییر دادیم. طریق ما فرق دارد ولی در نتیجه با او هماهنگ هستیم.

الثانی: کشف الاجماع عن خبر معتبر ـ این راه را هم مرحوم نائینی پسندیده و امام هم در دوره اول نظرش این بود. وقتی علماء بر مسألهای اتفاق پیدا کردند، اینها که اهل تقوی هستند بدون مدرک سخن نمی گویند، و حتماً مدرکی بوده که به آنها رسیده و به ما نرسیده است.

ص: ۲۴

مرحوم خوئی این را نپسندیده و می فرماید که لعلهم اعتمدوا علی قاعده باطله أو اصل مردود.

این حرف مرحوم خوئی مربوط به وقتی است که وارد رجال نشده بود. من وقتی به ایشان گفتم که نیمی از سخنان مرحوم بروجردی رجال بود و سخن شما یکسره خالی از مباحث رجالی است. ایشان فرمود اگر مشهور به روایتی عمل کردهاند ما هم عمل میکنیم هر چند روایت ضعیف باشد و اگر مشهور آن را ترک کردهاند ما هم ترک میکنیم هر چند سند آن قوی باشد. ایشان از وقتی فرمودند خبر ثقه نزد ما حجت است مبنایشان تغییر کرد و کتاب رجالی خوبی هم نوشتند.

کسی که با رجال آشنا باشد چنین حرف نمی زند که بگوید چه بسا قدماء بر اصل مردود یا قاعده باطله اعتماد کرده باشند.

ما از فقهاء اوائل دو نوع کتاب فاقد اسناد داریم:

· روایات بدون سند (الفقه المنصوص یا الاصول المتلقاه من المعصوم) مانند الفقه الرضوی که یا همان کتاب شلمغانی به نام التکلیف است و یا مال ابن بابویه است که برای فرزندش صدوق نوشته است. یا مثل المقنع و الهدایه که این دو از آن صدوق است و النوادر احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ق.) و نیز المقنعه شیخ مفید و نهایه شیخ طوسی که اینها نمونه است. (ظاهراً نهایه شیخ این گونه نیست و محقق حلی هم تعلیقهای بر نهایه دارد که به چاپ هم رسیده است.)

· نوع دوم کتاب استنباط است و کاری به روایت ندارد مانند انتصار و ناصریات سیدمرتضی و المبسوط شیخ طوسی.

ص: ۲۵

ما که می گوییم اجماع حجت است اجماع متأخرین که هیچ ارزشی ندارد را نمی گوییم، بلکه متقدمین را می گوییم آن هم در نوع اول کتابها که فتاوی را از کتب قسم اول به دست میآوریم.

لذا اگر مثلا در این پنج کتاب فتوای مشترکی داده باشند روشن می شود که مدرکی بوده که وصل الیهم و لم یصل الینا. البته امام در دوره جدید می فرمایند که بعید است که اینها سند را دیده باشند و در کتابش نیاورده باشند. البته این استبعاد به جای خود محفوظ است. ما در دوره های قبل این استبعاد را حل کردهایم که خودتان بررسی کنید.

الثالث: کشف الاجماع عن شهره فتوائیه _ اگر دیدیم فتوائی نزد قدماء مشهور است کشف می کنیم که اصحاب ائمه هم چنین فتوائی داشتهاند و اتفاق فتوای اصحاب هم حکایتگر نظر خود امام است. لذا اصحاب ائمه آن چه را به صورت شفاهی از امام معصوم شنیده بودند ترک میکردند و به آن چه اصحاب بر آن اتفاق داشتند عمل میکردند. به عنوان نمونه به این حدیث توجه کنید:

حدیث ۳ باب ۴ از ابواب میراث الابوین و الاولاد (ج ۲۶ وسائل):

۳۲۵۷۹ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ رَجُلًا مَاتَ وَ أَوْصَى إِلَيَّ بِتَرِكَتِهِ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ قَالَ فَقَالَ لِی أَعْطِهَا النِّصْفَ قَالَ فَأَخْبَرْتُ زُرَارَةَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِی اتَّقَاكَ إِنَّمَا الْمَالُ لَهَا قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْدُ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا زَعَمُوا أَنَّكَ اتَّقَيْتَنِی فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا اتَّقَيْتُكَ وَ لَكِنِّی اتَّقَيْتُ عَلَيْكَ أَنْ تَضْمَنَ فَهَلْ عَلِمَ بِذَلِكَ أَحَدٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَأَعْطِهَا مَا بَقِیَ

اصحاب ائمه بطانه و رازدار ائمه بودند و بعید است که اینها از نظر امام آگاه نباشند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۳ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

دو روایت در اثبات این که اصحاب ائمه می دانستند که نظر امام کدام است نقل میکنیم که هر دو در کتاب المیراث است.

حدیث ۴ باب ۵ از ابواب میراث الابوین و الاولاد (ج ۲۶ وسائل):

۳۲۵۸۸ وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحْرِزٍ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ قَالَ أَوْصَى إِلَيَّ رَجُلٌ وَ تَرَكَ خَمْسَمِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ سِتَّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ تَرَكَ ابْنَةً وَ قَالَ لِي عَصَبَةٌ بِالشَّامِ- فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَعْطِ الِابْنَةَ النِّصْفَ وَ الْعَصَبَةَ النِّصْفَ الْآخَرَ فَلَمَّا قَدِمْتُ الْكُوفَةَ أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا اتَّقَاكَ فَأَعْطَيْتُ الِابْنَةَ النِّصْفَ الْآخَرَ ثُمَّ حَجَجْتُ فَلَقِيتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ أَصْحَابُنَا وَ أَخْبَرْتُهُ أَنِّي دَفَعْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ إِلَى الِابْنَةِ فَقَالَ أَحْسَنْتَ إِنَّمَا أَفْتَيْتُكَ مَخَافَةَ الْعَصَبَةِ عَلَيْكَ

مرحوم بروجردی میگفت این روایت نشان می دهد که شهرت فتوائی در آن زمان حجت بوده است.

حدیث ۳ باب ۴ از ابواب میراث الابوین و الاولاد (ج ۲۶ وسائل):

۳۲۵۷۹ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ رَجُلًا مَاتَ وَ أَوْصَى إِلَيَّ بِتَرِكَتِهِ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ قَالَ فَقَالَ لِي أَعْطِهَا النِّصْفَ قَالَ فَأَخْبَرْتُ زُرَارَةَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي اتَّقَاكَ إِنَّمَا الْمَالُ لَهَا قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْدُ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا زَعَمُوا أَنَّكَ اتَّقَيْتَنِي فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا اتَّقَيْتُكَ وَ لَكِنِّي اتَّقَيْتُ عَلَيْكَ أَنْ تَضْمَنَ فَهَلْ عَلِمَ بِذَلِكَ أَحَدٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَأَعْطِهَا مَا بَقِيَ

ص: ۲۷

طبق نظر ما سهم بنت در اینجا تمام ارث است که نیمی از آن فرضاً و نیمی دیگر ردّاً است. موالی یعنی عصبه. روایات دیگری هم از این نوع هست.

مرحوم مغنیه می گوید در لبنان برخی از اهل سنت هستند که برای این که از این حکم استفاده کنند و همه ارث آنها به اولاد خودشان برسد، خود را شیعه ثبت میکنند. به هر حال در این طریق اثبات حجیت اجماع، اگر فتاوی نشان دهد که نظر اصحاب ائمه و امام این بوده به همان عمل می کنیم به ویژه که فقه ما فقه منقطع نیست. اگر واقعا اجماع محصل درست و درمان وجود داشته باشد که کشف کند از نظر ائمه برای ما حجت است.

پس راه اثبات حجیت اجماع محصل قاعده لطف نیست بلکه ملازمه عرفیه به خصوص با بیان سوم است.

مقام دوم: حجیت اجماع منقول

بحث در این است که اگر خودمان اهل اجماع نبودیم و دیگران آن را تحصیل و برای ما نقل کردند آیا برای ما حجت هست یا نه؟ طبعاً این مبتنی بر این است که اجماع محصل را حجت بدانیم.

این مسأله با تکیه بر رسائل و کفایه پنج صورت دارد که برخی از آنها واقعا لاهوتی و عرشی و تحفه نطنز است. این صورتها عبارتند از:

نقل سبب و مسبب عن حس: اجمع کل من یأخذ عنه العلم فی زمان الامام الصادق علیه السلام فی المدینه که همان اجماع دخولی است که امام هم داخل است ولی مشخص نیست. مجلهای به نام البصائر چاپ مغرب این اشکال را کرده بود که اگر امام را عن حس ببینید، چه نیازی به اجماع است؟ پاسخ این است که امام را بعینه نمیشناسیم. حساً میدانیم داخل است ولی عینا نمیشناسیم. من این پاسخ را برای مجله فرستادم و نمیدانم آن را چاپ کردند یا نه.

نقل سبب عن حس و المسبب عن حدس: اجمعت الامه و المعصوم علی هذا، ولی ناقل در عصر معصوم نمی زیسته که عن حس باشد. حدس آن هم از یکی از راههای ملازمه است که قبلا بررسی کردیم.

نقل سبب فقط و عدم ذکر مسبب، مانند اتفق العلماء ولی ما بدانیم که آن سبب ملازم با قول امام است.

نقل سبب فقط و بدانیم که این سبب ملازم با قول معصوم نیست، مثلا فقیهی است که خیلی متتبع نیست.

نقل سبب عن حدس و نقل مسبب عن حدس، مانند ادعای اجماع روی یک حکم به دلیل اتفاق بر قاعده، لو ان العلماء اطلعوا علی ان هذا الحکم من مصادیق هذه القاعده لافتوا به.

اکنون به بررسی این پنج صورت میپردازیم.

قسم اول که هم سبب و هم مسبب حسی باشد، این نعم المراد است ولی وجود خارجی ندارد، مگر این که کسی از راه تشرف این بگوید که آن داستان دیگری است.

قسم دوم که سبب عن حس و مسبب عن حدس باشد،(اتفاق آن حسی و معصوم آن حدسی میشود) این بر این مبنا که خبر واحد وقتی حجت است که مخبر به (قول امام) عن حس باشد، معتبر نیست.

دلیل خبر واحد بنای عقلاء است که خبر واحد را در حسیات می پذیرد نه حدسیات.

ان قلت که عدالت و شجاعت با چشم دیده نمی شود، قلت در آنجا همان طور که شیخ هم در رسائل گفته مخبر به از حدسیات است ولی مبادی آن حسی است. ولی در اینجا قول معصوم نه خودش و نه مبادیش حسی نیست.

ص: ۲۹

قسم سوم که سبب تام را نقل کرده باشد شکی نیست که حجت است زیرا فرق نمی کند که ما قول معصوم را بالتضمن دریابیم یا بالملازمه. این اگر ملازمه داشته باشد نزد منقول الیه حجت است. این خوب است ولی متأسفانه خیلی کم است. و بعدا می خوانیم که نقله اجماع اغلب متسامح بودند.

اما حالت چهارم حجت نیست، مگر این که خود ما بقیه را تکمیل کنیم. این همان است که نیمی از راه را او برود و نیم دیگر را خود فقیه برود. و در حقیقت چهارمی را به مرتبه سوم برسانیم.

قسم اخیر که سبب هم عن حدس باشد یعنی اتفاق را هم از قاعده به دست آورده باشیم که دیگر محل بحث نیست و اعتبار ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۴ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

اکنون وارد بحث ارزیابی اجماعات منقول از اقطاب خمسه یعنی مفید، مرتضی، طوسی، صاحب غنیه، ابن ادریس میشویم. البته بیشترین اجماع را مرتضی و شیخ طوسی نقل کردهاند و غنیه تقریباً سراسر نقل اجماع است.

این بخش را شیخ انصاری مفصل بحث کرده و آخوند متعرض نشده است. شیخ انصاری معتقد است که این اقطاب خمسه نقلشان مبتنی بر تتبع نبوده است و بلکه بر اساس چهار مطلب ادعای اجماع کردهاند:

وجود اصل عملی با فرض عدم دلیل

وجود خبر معتبر با فرض عدم معارض

وجود عموم یک دلیل با فرض عدم مخصص

اتفاق بر یک مسأله اصولیه که قول به آن مستلزم حکم در یک مسأله مفروضه باشد.

ص: ۳۰

یعنی ادعای اجماع اینها بر اساس دلیل مسأله بوده است نه فتوی. اینها می گفتند اگر دیگران هم مثل ما توجه می کردند چنین فتوی می دادند. بعد ایشان می فرماید من یک سری شواهد اجمالی و یک سری شواهد تفصیلی دارم.

شواهد اجمالی چنین است:

ادعای دو اجماع متعارض از سوی یک نفر که آن فرد اجماع اولی مورد ادعای خود را هم تکذیب و رد نکرده است که نشان دهد یک تتبع جدید انجام داده است.

ادعای اجماع متعارض از سوی دو معاصر

ادعای اجماع در مسائل غیرمعنون که قبلا مطرح نبوده است.

شیخ شواهد تفصیلی هم بر مطلب میآورد و برخی را هم من افزودهام.

شیخ مفید (۳۳۶ _ ۴۱۳ ق.) کتابی به نام العیون و المناظرات دارد. در آنجا این مسأله را مطرح می کند که اگر کسی زن خود در یک مجلس سه بار طلاق دهد در حکم یک طلاق است. از زمان پیامبر تا زمان خلافت خلیفه دوم سه طلاق در حکم یک طلاق بود و بعد تغییر کرد.

دلیل شیخ یکی قرآن است که الطلاق مرتان که عبارت است از مره بعد مره که در یک مجلس نمیشود. سنت هم داریم که هر چه خلاف کتاب باشد مردود است پس مسأله اجماعی است. زیرا تمام این مقدمات را همه مسلمانان قبول دارند و مسلمانان متفق هستند که هر چه مخالف کتاب و سنت باشد باطل است.

سید مرتضی (۳۵۵ _ ۴۳۶ق.) قائل به امکان ازاله نجاست با آب مضاف است. این را اجماعی می داند با این استدلال که اصل بر براءت و اباحه است و چون در این مسأله منعی وارد نشده است پس مباح است و دو مقدمه را هم که همه قبول دارند. و حال آن که در اینجا اصاله الاستصحاب معارض است. او هم تتبع نکرده است.

ص: ۳۱

شیخ طوسی (۳۸۵ _ ۴۶۰) اگر دو نفر شهادت به قاتل بودن یک نفر دادند و قاضی او را قصاص کرد و بعد فسق شهود معلوم شد دیه را از بیت المال می دهند. شیخ می گوید چون قاعده کل ما اخطأت القضاه فهو من بیت المسلمین اجماعی است پس این فتوی هم اجماعی است.

ابن زهره (۵۱۱ _ ۵۸۵) در غنیه النزوع در خیلی از مسائل ادعای اجماع کرده است.

ابن ادریس حلی (۵۴۳ _ ۵۹۸) در السرائر که مملو از تحقیقات است و بخش ادبی آن هم مهم است می فرماید اگر کسی نمازش فوت شد باید زود آن را بخواند (المضایقه فی فوت الصلوه که در برابر المواسعه به کار می رود.) او می گوید نه تنها حلیون بلکه قمیون هم معتقد به قاعده مضایقه هستند و چون همه به جز اندکی از خراسانیان اخبار آن را در کتابهایشان ذکر کردهاند، یعنی روایت مضایقه در کتابهای آنها آمده پس فتوای آنها درباره نماز هم باید همین باشد. مثال دیگر او زکات فطره زن ناشزه است. زیرا زوجه است و حال آن که شرط و ملاک عیلوله بودن است نه زوجیت. محقق سخن ابن ادریس را با همین استدلال رد کرده است.

با توجه به این نمونهها که ذکر شد، نتیجه اجماعات اقطاب خمسه فاقد ارزش است.

این مطالب را قبل از شیخ هم گفتهاند. شهید اول (۷۸۲ق.) گفته که بزرگان ما که نقل اجماع کردهاند بر اساس تتبع نبوده است. سپس مرحوم مجلسی (۱۱۱۱ق.) در کتاب الصلاه بحار بعد از ذکر معنی اجماع و وجه حجیت آن نزد اصحاب و مشاهده عدم انطباق آن بر مسائل، اجماعات علماء را کمارزش جلوه داده و گفته که آنها آن چه را در اصول گفتهاند در فقه فراموش کردهاند. شیخ انصاری هم که اجماعات اقطاب خمسه را نقد و رد کرده است.

اجماعات متأخرین هم دو دسته است:

یک متأخرین داریم که از محقق به این طرف متأخرند

و دیگری متأخری المتأخرین.

محقق(۶۷۶ق.)، علامه حلی (۷۲۶ق.)، شهید اول (۷۸۶ق.)، ابن فهد (۸۴۱ق.)، شهید ثانی (۹۱۱_ ۹۶۵)، محقق اردبیلی (۹۹۳ق) را متأخرین میخوانند و بعد از مرحوم اردبیلی که از سال ۱۰۰۰ می گذرد را متأخری المتأخرین می خوانند، مانند صاحب حدائق و صاحب ریاض.

اجماعات اینها هم یکنواخت نیست.

باید چند مسأله را در نظر گرفت و به آنها نمره داد:

اولاً باید دید مؤلف به هنگام نوشتن پایه علمی او چه بوده؟

و دیگری خود کتاب بر اساس تتبع است یا نه؟

نکته سومی که باید مد نظر قرار گیرد این است که کتابهایی را که مطالعه کرده آن کتابها چه مقدار تتبع کرده است.

لذا همه را به یک چوب نمی توان راند. مفتاح الکرامه کارش اعجاب انگیز است و گاه از چهل کتاب نقل می کند. جواهر هم گاه تتبع می کند و مستند به مفتاح است و خوب است و گاه اینطور نیست.

پس اگر در موضوع ادعای اجماع شد دست ما بسته نیست و باید خودمان کار کنیم و درستی و نادرستی آن را تشخیص دهیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

سه نکته را مرحوم شیخ و به تبع او مرحوم آخوند در پایان تذکر دادهاند:

ص: ۳۳

نکته اول: اجماعات متعارضه _ همان طور که خبرین متعارض داریم اجماعات متعارض هم داریم.

دو نکته را در اینجا بحث می کنیم:

نکته اول این که تعارض در سبب است یا در متعارض. مثلا اگر کسی بگوید ملاقی متنجس نجس است اجماعاً و دیگری

بگوید نجس نیست اجماعاً. این تعارض در اتفاق و عدم اتفاق است یا در مسبب؟ مسلما این تعارض در مسبب است. در سبب تعارضی نیست، زیرا اجماع مبتنی بر اتفاق کل و حتی اتفاق جل (جمع اجل) هم نیست. لذا در سبب اختلافی نیست.

نکته دوم این است که آیا این دو اجماع متعارض که در مسبب به درد نخورد زیرا دو قول متعارض از امام بعید است و موجب تساقط میشود، نسبت به سبب بی اثر است یا نه؟ یعنی آیا با یکی از اینها اتفاق ملازم با قول معصوم ثابت میشود یا نه؟ ظاهراً بی اثر است مگر از اینها اسم ببرند که قول یکی از آنها ملازم قول امام علیه السلام باشد. که این هم تحفه نطنز (به قول عربها عنقای (سیمرغ) مغرب است.) و ولی غالباً اقوال را بالاجمال نقل می کنند نه بالتفصیل مگر در بین معاصرین مانند صاحب مفتاح الکرامه. بنا بر این، نسبت به سبب هر چند سبب یعنی فتوای جماعتی را اثبات میکند ولی برای اقتناص قول معصوم مفید نیست، زیرا ملازمهای بین فتوای یک جماعت و قول معصوم وجود ندارد.

نکته دوم: نقل تواتر به خبر واحد مانند این که سید مرتضی بگوید روی عن النبی بالتواتر ان الزوجه لاترث العقار.

ص: ۳۴

در اینجا هم دو نکته داریم:

یکی این که مسبب ثابت می شود یا نه

و دیگری این که سبب ثابت می شود یا نه؟

مسبب در اینجا همان مسبب در مسأله قبل یعنی قول معصوم است ولی سبب در اینجا صفت تواتر است. این که آیا مسبب ثابت می شود یا نه؟ ثابت نمی شود، زیرا قول نبی با تواتر واقعی اثبات می شود نه با تواتری که نزد ناقل معتبر است، بله اگر سند را ذکر می کرد و یا از افراد نام میبرد، از آن طریق می شد آن را اثبات کرد. مگر این که سید مرتضی افراد را نام ببرد به گونهای که قول آنها ملازم قول معصوم باشد. که در این حالت، هر چند دیگر تواتر نیست ولی مسبب یعنی قول معصوم را ثابت می کند.

و اما سبب که صفت تواتر است آیا ثابت می شود یا نه؟ و نتیجهای بر آن مترتب است یا نه؟ بستگی دارد که متعلق نذر شما چه باشد. اگر نذر وسیع باشد که هر کس که ادعا کرد تواتر را هم آن را بنویسد این نتیجه بر آن مترتب است و اگر متعلق نذر مضیق باشد و محدود به این باشد که نزد خود من هم تواتر داشته باشد، شامل نیست.

نکته سوم: قراءات متواتره بحث در این است که آیا نماز تنها قرائت رایج نزد پیامبر یعنی حفص از عاصم از علی درست است یا با دیگر قراءات هم درست است؟

ما هفت قراءت و قاری داریم که هر یک دو راوی دارند و جمعا ۱۴ می شود و یک راوی ضعیف هم دارند که می شود ۲۱ طریق. سه قراءت شاذ با دو راوی داریم که میشود ۶ مورد و با آن ۲۱ قراءت میشود جمعا ۲۷ طریق. ما چون اعتقاد داریم که قراءت عاصم عن حفص که به یک واسطه از علی علیه السلام از پیامبر نقل شده، دیگر نیازی به شناختن و فراگیری همه قراءات نداریم ولی اهل سنت مفصلا به این بحث پرداختهاند.

ص: ۳۵

دو موضوع موجب اختلاف قرائات و پیدایش قرائتهای مختلف شده است:

پراکنده شدن اصحاب النبی در بلاد مختلف بعد از رحلت پیامبر که آنها قرائتها را به صورتهای مختلف نقل کردند.

منشأ دیگر اختلاف، اختلاف لهجات عرب است مانند سعی' لها سعیها و سعی لها سعیها.

امام صادق علیه السلام فرمود:

الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَکِنَّ الِاخْتِلَافَ یَجِی ءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاهِ (الکافی، ج۲، ص ۶۳۰، باب النوادر)

جمع قرآن به دست عثمان غلط است، قرآن در زمان پیامبر جمع شد و عثمان تنها یک قراءت را رسمیت بخشید و توحید لهجه کرد. بحث ما در این است که آیا با این قراءات مختلف میتوانیم نماز بخوانیم یا نه؟

اولا- باید بدانیم که نماز را باید با قراءت متواتر بخوانیم نه قرائت واحد. با قراءت کسائی و یعقوب و مانند آن نمیتوان نماز خواند.

علامه حلی و شهید گفته اند که یجوز الصلاه بکل قراءه. از اینها این حرف عجیب است کجا پیامبر قرآن را به هفت قراءت خواند تا اینها نقل کنند؟ عدهای گفتهاند که پیامبر امضاء کرده است ولی این قراءات مربوط به دورههای قبل است و راویان آن مانند نافع مربوط به دورههای بعد هستند.

امام می فرمود اگر این قراءات از پیامبر است دیگر چه نیازی بر آوردن حجت برای آنها در مانند مجمع البیان است. این نشان می دهد که این قراءات استنباطی و استدلالی است نه سماعی.

ص: ۳۶

اگر این تواتر اجمالی باشد یعنی اگر حکم منوط به قرآن متواتر فی الجمله باشد هر چند نزد ناقل مانند علامه و شهید، همین که نزد دیگران یک قرائت متواتر باشد برای ما هم کافی است ولی اگر نزد مصلی باشد دیگر نمی تواند به قراءات دیگران تمسک کند و یا لاقل باید نزد مرجع تقلید ما متواتر باشد.

ثانیاً علاوه بر این می گویند که نتیجه تابع اخس مقدمتین است، راویان این قرائتها دو نفرند، با دو نفر که تواتر ثابت نمی شود.

پس بهتر این است که در نماز به قراءت واحده متواتره بخوانیم و از قراءات مختلف پرهیز کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرکت در اعمال بود و ما شرکت در اعمال را تصحیح کردیم و تمامی ادله ای که بر بطلان آن اقامه شده بود را بررسی کردیم و نتیجه گرفتیم که این ادله کافی در بطلان شرکت در اعمال نیست، آنگاه گفتیم که شرکت در اعمال در گذشته واقعاً شرکت در اعمال بوده است، یعنی غیر از عمل چیز دیگری نبوده، ولی در عصر و زمان ما شرکت در اعمال، مرکب است از اعمال و اموال، یعنی به گونه ای است که بدون سرمایه و مال محقق نمی شود، مثلاً خدماتی که الآن در ایران است و از قبیل شرکت در اعمال است، تنها خدمات نیست بلکه اموالی هم ضمیه ی آن است.

بحث جدید

بحث جدید ما این است کسانی که می گویند شرکت در اعمال باطل است،در مقابل یک پدیده ای واقع شده اند که این پدیده در جامعه است،یعنی در جامعه ی ما شرکت در اعمال وجود دارد،پس از یک طرف چنین شرکت دراعمالی در جامعه وجود دارد، و از طرف دیگر فقها می گویند شرکت در اعمال باطل است، این مسئله را چگونه حل کنیم؟

ص: ۳۷

علما خواسته اند که شرکت در اعمال را تصحیح کنند، همانطور که الآن در باره ی ربا نیز چنین است، یعنی همه ی ما می گوییم ربا حرام است، و حال آنکه در سفته و چک ربا هست، علما آمده اند که اینها را تصحیح کنند به گونه ای که هم به نتیجه برسند و هم ربا نباشد، عین همین مسئله در ما نحن فیه هم است، علما می بینند که شرکت در اعمال در همه جای زندگی ما جاری است، ما این مسئله چگونه توجیه کنیم تا از بطلان بیرون بیاید.

مرحوم اردبیلی این مسئله را این گونه توجیه کرده و می فرماید: «فإنّه یرجع إلی الوکاله فی بعض الأمور، و تملیک مال فی البعض الآخر، و بذل نفس و عمل فی مقابله عوض و لا مانع عنه فی العقل و ا لشرع» مجمع الفائده و البرهان:۱۰/۱۹۳. سه جور تصحیح کرده است:

۱- الوکاله فی بعض الأمور، خودش یک عملی را قبول می کند در مقابل صد تومان، سپس یکی از دوستانش را وکیل می

کنـد که نصف این عمـل را انجـام دهـد و در مقابل این عمل و کالتی مبلغ پنجاه تومان به او می پردازد، یعنی خودش مسـتقلاً قبول می کند، دیگری را بعداً شـریک می کند و می گوید تو وکیل من باش، نیمی از عمل را در مقابل پنجاه تومان انجام بده (یرجع إلی الوکاله فی بعض الأمور)

۲- و تملیـک مـال فی بعض الآخر، این عبـارت یـک عبـارت ناقصـی است، یعنی مـالی را به من تملیـک می کنـد، من هم در مقـابلش مـالی را به او تملیک می کنم،این وجهی را که من از اردبیلی نقل کردم،در عبارت سـید(صاحب عروه) هم می آیـد. تملیـک مـال فی البعض الآخر، من مـالی را (که پنجـاه تومـان باشـد) تملیـک می کنم، در مقـابلش او هم پنجـاه تومان به من تملیک می کند.

ص: ۳۸

۳- و بذل نفس و عمل فی مقابله عوض، شریک جان و مالش را در مقابل عوضی به من واگذار می کند، ایشان (اردبیلی) از این سه راه درست کرده، که هر کدام از این سه راه تفسیر و توضیح می خواهد، اولی را توضیح دادم و آن اینکه من همه ی عمل را قبول می کنم، بعداً نصفش را به او می دهم که وکاله از من انجام دهد، الآن در مقاطعه کار ها این مطلب هست، مقاطعه کار یک کار بزرگی را قبول می کند، نصفش را در مقابل مبلغی به دیگری واگذار می کند، دومی (تملیک مال فی البعض الآخر)،یعنی مالی را که به من تملیک می کند باید هم مالی را به او تملیک کنم.

سومی (و بذل نفس و عمل فی مقابله عوض)، او جان و عملش را به من واگذار می کند، من هم در مقابل یک چیزی به او می دهم.

در هر حال ایشان از این سه راه خواسته بطلان شرکت در اعمال را درست کند.

مرحوم سید کاظم طباطبائی دو راه را پیشنهاد می کند:

الف) ولو أراد الإشتراک فی ذلک صالح أحدهما الآخر نصف منفعته المعیّنه أو منافعه إلی مده کذا بنصف منفعه أو منافع الآخر. سید دو راه برای تصحیح شرکت در اعمال در نظر گرفته است. که یکی از آنها مصالحه است، مصالحه همانند ابزاری است در دست فقها، که هر کجا نتوانستند مسئله را با قواعد درست کنند، از راه صلح و مصالحه وارد می شوند،چون «صلح» در و دروازه ندارد، یعنی همین مقداری که «أحلّ حراماً و حرّم حلالاً» نباشد،کافی است. سید کاظم طباطبائی دو راه پیشنهاد می کند، مثلاً دو کارگر دیواری از صبح تا هنگام غروب بالا کشیدند، من منفعت خودم را در مقابل منفعت او عوض می کنم و می گوییم نیمی از منفعت من در مقابل نیمی از منفعت تو، یا نیمی از منافع من در مقابل نیمی از منافع تو، صلح کردیم و صلح هم که حدو مرزی ندارد.

ص: ۳۹

ب) راه دوم این است که اجرت ها را مصالحه کنیم، اجرتی را که من گرفتم، نیمی از آن را مصالحه کنم با نیمی از اجرت او، او نیز نیمی از اجرت خودش را مصالحه کند در مقابل نیمی از اجرت من، پس گاهی منفعت های با هم متصالح هستند و گاهی اجرت ها با هم متصالحند، اولی منفعت در مقابل منفعت است،یعنی نیمی از منفعت من در مقابل نیمی از منفعت او مورد مصالحه واقع شده است، یا نیمی از اجرت من در مقابل نیمی از اجرت او مورد صلح واقع شده است. مرحوم سید کاظم طباطبائی هم از این دو راه شرکت در اعمال را درست کرده است. این راهی راهی که ایشان (سید کاظم طباطبائی) می گوید، همان راه دوم مرحوم اردبیلی است.

توجیه آیه الله الخوئی

مرحوم آیه الله خوئی شرکت در اعمال را به شرکت در منافع ارجاع داده و فرموده شرکت در اعمال در حقیقت همان شرکت در منافع است، ایشان در شرکت در منافع قائل به تفصیل شد و گفت اگر منفعت ها را با همدیگر عوض کنیم اشکالی ندارد، اما اگر بخواهیم اجرت ها با همدیگر عوض کنیم،اشکال دارد چون اجرت امر معدوم است (هر چند ما اشکال کردیم که منفعت نیز امر معدوم است. اگر بگوید منفعت موجودِ بالقوه است،اجرت نیز موجودِ بالقوه است).

علی ایّ حال ایشان می گوید شرکت اعمال هم معاوضه بین المنفعین است، یعنی من نیمی از منفنعت خودم را در مقابل نیمی از منفعت او عوض می کنم.

استاد: ما می گوییم این تصویر های که آقایان فرموده اند مانند: حضرت آیه الله اردبیلی، سید کاظم طباطبائی یزدی و حضرت آیه الله خوئی،اینها فقط در اذهان فقهاست ولی در خارج این مسائل نیست، فقیه هنرمند کسی است که خارج را «علی ما هو علیه» درست کند نه اینکه یک کلاهی برای او فکر کند که هرگز این کلاه در ذهن طرف نیست، بیشترین سؤلاتی که در چک و سفته است (معاملات جدید) این وجوهی را که آقایان می فرمایند،اینها وجوهی هستند در ذهن مرجع و فقیه، و بازاری اصلاً به این وجوه توجه ندارند ولذا ما نمی توانیم معاملات بازار را با این عناوینی که در ذهن طرف نیست درست کنیم، این وجوه در ذهن این دو کارگر نیست،راه همان است که ما رفتیم، ما گفتیم شرکت در اعمال هیچ اشکالی ندارد،منتها باید غرری نباشد و حدّو حدودش روشن باشد، توقیف بودن در اینجا معنا ندارد، ما باید خود معامله را درست کنیم نه اینکه معامله را رها کنیم و یک عناوینی برای او فکر کنیم که در ذهن متعاملین نیست «و لا یخفی ما أنّ ما ذکره و إن کان موافقاً للإحتیاط، و لکنّه أمر لا یخطر ببال أحد من المتشارکین و کان الأولی صرف الهمه إلی تصحیحها لا إلی إرجاعها إلی أمر مغفول عنه عند المتشارکین، علی أنّک قد عرفت الإشکال فی قوله: «و لایجوز تملیک المعدوم».

من قبلاً گفتم که این مثال های که من بیان کردم در صورتی شرکت در اعمال است که از قبیل شخصیت حقوقی نباشد، یعنی باید آن مثال ها را به گونه ی مطرح کنیم از قبیل شخصیت حقوقی نباشد، بلکه طرفین معامله خودِ دوتا کارگر باشد، دوتا کارگر باهمدیگر شریکند و کار را قبول می کند ولذا این مثال ها در صورتی درست است که در این مثال ها شخصیت حقوقی نباشد، اما اگر شرکتی را تشکیل دهند که شخصیت حقوقی پیدا کند که طرف معامله نه زید است و نه عمرو، بلکه عنوان معامله است بنام:«هلال احمر،جامعه ی تعلیمات اسلامی، یا حوزه ی علمیه که اخیراً شخصیت حقوقی پیدا کرده،بحث در جایی است که خودِ دو کارگر مستقلاً و بذواتهما با همدیگر شریک بشوند و دوتای کار را قبول کنند، آنگاه است که در آمد شان نیز با هم شریک، اما اگر این دو نفر هضم بشوند در آن عنوان شخصیت حقوقی،که آن عنوانی را که به ثبت می دهند مانند: شرکت پرهیزگاران، شرکت و یا شرکت بردباران، فرض کنید که شرکت را با این عنوان به ثبت دادیم، بعد اً هم خودمان هم یک سرمایه ی مختصری را می گذاریم و کار و فعالیت می کنیم، که فعالیت ما خودش اثر بخش است. اگر این گونه باشد،دیگر این مثال ها از قبیل شرکت در اعمال نیست، پس چه بهتر اگر ما توانستیم شرکت در اعمال را درست کنیم، احتیاجی به این مسئله نیست. اما اگر فقیهی نتوانست شرکت در اعمالی را درست کند،از این راه وارد می شود و می گوید در دنیا یک مالک شخصی داریم و یک مالک و یک مالک حقوقی داریم، در ایران اصطلاح مالک شخصی و یا مالک حقوقی است،ولی در کشور های عربی به جای حقوقی می گویند: «مالک معنوی». پس اصطلاح عربی همان معنوی است، اما اصطلاح فارسی در ایران عبارت است از: مالک حقیقی و مالک حقوقی، فرض کنید کسی خانه ای خریده و ساخته،مالکیت او نسبت به آن خانه مالکیت حقیقی است، اما مالکیت حوزه ی علمیه نسبت به مدارسی که تحت نظر او اداره می شود، مالکیت حقوقی است نه حقیقی. ولی عرب ها می گویند مالکیت حقیقی و معنوی.

بنـابراین،اگر مـا توانسـتیم شـرکت در اعمـال را همـانگونه کـه در متـن زنـدگی اسـت درسـت کنیـم، کـه چه بهـتر، یعنی «فهو المطلوب». امـا اگر نتوانستیم درست کنیم،در اینصورت ناچـاریم که از این راه درست کنیم و بگوییم مـادر دنیا در گونه ملك داریم:

الف) یـک مـالکی داریم که شـخص مالـک اوست مثل اینکه زیـد مالك خانه و کتاب خودش است،«مالك» شـخص است و اختیار هم با اوست.

ب) گاه جمعی جمع می شونـد و یـک سـرمایه ی مختصـری را هم به کار می اندازند و گاهی بدون سـرمایه است، آنگاه یـك عنوانی را به ثبت می دهنـد بنام شـرکت «کوثر»، کوثر یک عنوانی است که به ثبت می دهنـد،بعد هم کسانی هسـتند که تحت این عنوان فعالیت می کننـد، کوثر می شود عنوان،یعنی «مالك» کوثر است، افرادی که تحت این عنوان کار می کننـد،ذی حق هسـتند،یعنی به آنان نمی گوینـد:مالك، بلکه ذی حق هسـتند و کلمه ی ذی حق را در باره ی آنها به کار می برند نه کلمه ی مالـك را. مثلاً هلام احمر، میلیارد ها ثروت را مالك است، اما افرادی که در آنجا کار می کننـد مالك آن ثروت نیسـتند بلکه ذی حق هسـتند، یعنی در آن ثروت حق دارنـد، یـا جـامعه ی تعلمیات اسـلامی عنوانی است که مالك بسـیاری از مـدارس می باشـد،امـا افرادی که هیئت مـدیره ی آن می باشـند ذی حق هسـتند نه مالـك. اگر اینهـا را بپـذیریم، کوچکترش هم در جامعه است، یعنی گـاهی چنـدبرادر یـک شـرکتی را تشـکیل می کنـد بنـام: «برادران فاضـل»، شـرکت برادران متقی، این شـرکت را تشـکیل می دهنـد و می گویند این عنوان مالك است و ما در آن ذی حق هستیم، به این معنای که هر موقع این شـرکت منحل شد، سرمایه اش مال این افرادی است که ذی حق هستند، از این شرکت ها در دنیا فراوان وجود دارد و در کشور ما (ایران) نیز صد ها شرکت حقوقی و معنوی وجود دارد،اما بحث در این است که آیا در اسلام هم مالکیت معنوی و حقوقی داریم یا اینکه در اسـلام فقط همان مالکیت شخصـی است،یعنی ما در اسلام مالکیت حقوقی و معنوی نداریم بلکه این اصطلاح غربی هاست که در جاهای دیگر هم سرایت کرده؟

ص: ۴۲

اگر کسی فقه ما را مطالعه کند، خواهد دید که در فقه ما هم مالکت حقوقی و معنوی است که عنوان مالک است نه شخص، یعنی افرادی که تحت آن عنوان کار می کنند،ذی حق هستند، در واقع «مالک» عنوان است و افراد ذی حق می باشند نه مالک.

بله! هرگاه شرکت منحل شد، سرمایه ی این شرکت به همان افراد ذی حق می رسد و آنها آن را میان خودشان تقسیم می کنند.

اگر این را درست کردیم، تمام اشکالات رفع می شود، یعنی اشکال غرری بودن و غیر غرری رفع می شود، زیرا در اینجا غرری وجود ندارد، چون مالک عنوان است نه افراد، و در عنوان غرر معنا ندارد. بله! اگر مالک افراد این شرکت باشند، حق با شماست که غرری است چون هیچکدام شان نمی داند که چه مقدار گیرشان می آید.ولی مالک افراد نیستند بلکه عنوان مالک است و در عنوان ضرر معنا ندارد، افراد فقط ذی حق هستند، البته اگر روزی آن شرکت منحل شد، ملکش مال همان افراد ذی حق هستند.پس اشکال غرریت از بین می رود.

یکی از اشکالات توقیفی بودن معاملات بود که می گفتند معاملات توقیقی است و ما در اسلام شرکت در اعمال و شخصیت حقوقی نداریم،مالک شخصی داریم،اما مالکی که معنوی و حقوقی باشد نداریم.

این اشکال هم رفع شد، زیرا ما مواردی را سراغ داریم که مالکیت حقوقی و معنوی است نه مالکیت شخصی. مانند: بیت المال. چون مالک بیت المال عنوان بیت المال است، یعنی بیت المال «بما هو بیت المال» مالک است. ائمه علیهم السلام و مراجع حق تصرف دارند، بیت المال خودش یک شخصیت حقوقی و معنوی است و خودش مالک خودش است.

ص: ۴۳

سؤال: ممکن است کسی بگوید که بیت المال عاقل نیست و حال آنکه مالک باید عاقل باشد.

جواب: جوابش این است که اصلاً دنیا روی اعتباریات می چرخد و می گردد، یعنی تمام جنگها و دعوا ها روی اعتباریات است، چه مانعی ندارد که بیت المال «بما هو بیت المال» خودش مالک بشود تا دست همگان از آن کوتاه باشد، اما مردم بتوانند تحت ضوابط از آن استفاده کنند. «الأعتبار خفیف المؤنه» ولذا چه مانعی دارد که عنوان بیت المال مال بشود تا دست همه از آن کوتاه بشود و همه ی اموال در یکجا جمع گردد و بقیه طبق ضوابط از آن استفاده کنند؟

دومی الزکوات، آقایان در کتاب های فقهی می گویند که زکوات مال فقراء و افراد است، یعنی فقراء مالک زکوات هستند.

استاد: ولی ما این را قبول نداریم و می گوییم افراد مالک نیستند، بلکه عناوین ثمانیه مالک هستند نه افراد،ولذا اگر فقیری به کشاورزی بگوید که من با تو در این زراعت شریکم، این را از او قبول نمی کند، شراکت معنا ندارد، کشاورز بدهکار عنوان فقیر است، افراد از مصادیق عنوان هستند، پس زکوات مال آن عناوین است،منتها این عناوین باید مصرف بشود، ولی فقیه و مرجع وقت می تواند مبلغی را بردارد و به فقراء و مساکین و...، بدهد.

برخلاف کسانی که می گویند فقراء سهیم زکاتند و آنهم سهم مشاع، فرق بین نظریه ی من و آقایان خیلی زیاد است، چون آنان می فرمایند که فقراء سهیم هستند، آنهم سهم مشاع، مشاع ده در یک و یا بیست در یک، عشر و یا نصف العشر، ولی آنچه که در جهان امروز متناسب می باشد این است که آن عناوین کلی مالکند، اما بقیه ی «افراد» موارد مصرفند نه اینکه مالک باشند ولذا تا ولی فقیه زکات را در اختیار آنها ننهاده،آنان مالک زکات نیستند، یعنی نمی توانند سرقت و دزدی کنند وبگویند چون عشرش مال من است حتی از راه سرقت هم می توانم آن را استیفاء کنم، این کار حرام است بلکه باید آن را تحویل در بیت المال بدهند، ولی فقیه آن را بپذیرد،بعداً مصرف کند. سومی خمس است، خمس در عین حالی که مشاع و کسر اعشار است،غالباً آقایان در جایی که کسر اعشار باشد،حمل بر اشاعه می کنند،ولی ما معتقدیم که این کسر «اعشار» نشانه ی اشاعه نیست، بلکه نشانه ی مبلغ است،یعنی اینکه چه مقدار باید بپردازد، خمس همه اش مال مقام امامت است، منتها این مقام امامت را باید کسی بگرداند، در زمان معصومین علیهم السلام گرداننده مقام امامت خود معصومین هستند،اما در زمان غیبت مراجع عظام عهده دار این مقام هستند. خوب است در این زمینه روایتی را هم به عنوان شاهد آورد:

متن روایت: «فی روایه أبی علی بن راشد قال: قلت لأبی الحسن الثالث (امام هادی) علیه السلام: إنّا نؤتی بالشیء، فیقال: هذا کان لأبی جعفر (این مال حضرت جواد است) فکیف نصنع؟ فقال: ما کان لأبی بسبب الإمامه فهو لی، و ما کان غیر ذلک میراث علی کتاب الله و سنه نبیّه» الوسائل:۷، (کتاب الخمس) الباب۲ من أبواب الأنفال،الحدیث۶.

یعنی چیز های را پیش ما می آورند، ما چه کار کنیم؟ فرمود پدر من دو نوع ملک داشت، یک ملک شخصی مانند: قالیچه، آفتابه و امثالش، آن مال ورثه است، دومی ملکی مال مقام امامت ایشان است، آن به ورثه نمی رسد بلکه به من می رسد،.. از اینجا معلوم می شود که اهل سنت بد فهمیده اند که بالفرض اگر پیغمبر اکرم فرموده باشد:«نحن معاشر الأنبیاء لا نورّث» این راجع به آن اموال است که مربوط به مقام خلافت، ولایت وامامت است، این گونه اموال به ارث به کسی نمی رسد، پیغمبر اکرم دو نوع ملک داشت:

الف) ملک شخصی مانند خانه و امثالش که یکی را به عایشه و دیگری را به حفصه داده بود، فدک را هم به حضرت زهرا سلام الله علیها،

ب) یک قسم اموالی هم در اختیار حضرت بود که مال مقام نبوت و امامت ایشان بود، این حدیثی که اهل سنت آن را نقل کرده اند اگر هم درست باشد، ناظر به آن اموالی است که مال ولایت، امامت و قیادت ایشان است.

بنابراین، اهل سنت با این حدیث (اگر صحیح باشد) نمی توانند ثابت کنند که املاک شخصی پیغمبر اکرم قابل ارث نیست.

بنابراین،اموال شخصی حضرت یک مسئله است،اموالی که ایشان به عنوان امامت و رهبری در اختیار شان بود، مسئله ی دیگری است، اگر این حدیث درست باشد ناظر به آن بخش است.

چهارمی: الأراضی المفتوحه عنوه، این مال مسلمانان است، نه فقط مال مسلمان عند الفتح، بلکه إلی یوم القیامه ولذا اراضی مفتوحه العنوه قابل خرید وفروش نیست. آثارش را می شود فروخت، حق اختصاصش را می شود فروخت، اما رقبه را نمی شود فروخت،اینکه می گوید مال مسلمان است إلی یوم القیامه،معنایش چیست؟

متن حدیث: «روی محمد الحلبی قال: سئل أبو عبد الله علیه السلام عن السواد(عراق) ما منزلته؟ فقال: هو لجمیع المسلمین لمن هو الیوم، و من یدخل بالإسلام بعد الیوم،و لمن یخلق بعد» الوسائل: ۱۷،الباب ۱۸ من أبواب إحیاء الأموات،الحدیث۱.

این چطور ملک معدوم است؟ راهش همین است،این ملکِ عنوان مسلمین است،منتها این افراد ذی حق و موارد مصرف هستند، چون اگر ملکیت شخصی باشد، کسی که هنوز به دنیا نیامده و در عالم ذر است حتی در ارحام امهات نیستند،چطور مالک می شوند؟ مالکیتش همین است که بیان شد، یعنی عنوان مسلمین مالک می شود، در طول زمان هر چه مسلمان به دنیا می آید و یا از کفار کسانی مسلمان می شوند،این عنوان منطبق بر آنان نیز هست. موقوفات عامه هم از این قبیل است، کسی نمی تواند مالک موقوفات عامه بشود، بلکه حق انتفاع دارد، مثلاً طلبه ی مدرسه ی حجتیه حق انتفاع دارد یعنی حتی مالک منفعت هم نیست،و لذا اگر شخصی جای او را غصب کند، او حق ندارد که از او مبلغی را بگیرد،چون مالک منفعت نیست بلکه مالک انتفاع است. مالک آن عنوان حجتیه است، منتها بقیه حق انتفاع دارند. اگر ما این راه را پیش برویم، تمام مشکلات حل است، اما مشکل اول حل است، چون مشکل اول مشکل غرری بودن بود، این حل است،چون راجع به «عنوان» ضرر معنا ندارد، مشکل توقیفی بودن هم حل می شود، چون توقیفی نیست. مشکل سوم این بود که این از قبیل تملیک المعدوم أو عدم المزج است، البته این اشکال نسبت به تعریف ما و تعریف مشهور یکسان است، این مشکل هم حل می شود، زیرا در این گونه موارد، «عنوان» مالک است و عنوان معدوم نیست،یعنی بعد از آنکه عنوان به ثبت رسید، یکنوع واقعیتی پیدا می کند ولذاباید همگان احترام به این واقعیت بگذارند، اشکال «عدم المزج» هم حل می شود،چون مزج مال شرکت تملیکی است و حال آنکه بحث ما در شرکت عقدی است نه شرکت تملیکی و در شرکت عقدی مزج لازم نیست. اما اینکه بعضی ها گفته اند این از قبیل شرکت در منافع است، جوابش این است که شخصیت حقوقی هیچ گونه ارتباطی به شرکت در منافع ندارد، شخصیت حقوقی و معنوی آن عنوان اعتباری است. مثلاً این مسجد مدرسه ی حجتیه اگر جدا از این مدرسه بود،خودش یک عنوانی است که مالک این چراغ، فرش و ...، بود،غایه ما فی الباب متولی باید این را مراقبت کند تا ثبت بشود، بنابراین،این از قبیل شرکت در منافع نیست،اصلاً جامعی بین شرکت در منافع و بین شخصیت حقوقی نیست.

خلاصه ی بحث

۱- مشهور گفته اند شرکت در اعمال جایز نیست.

۲- نوع اهل سنت گفته اند شرکت در اعمال جایز است.

۳- اشکالاتی که بر آن وارد شده است گاهی غرر است،گاهی توقیفیت اسباب است،گاهی هم از قبیل تملیک معدوم،

ما این اشکالات را حل کردیم.

۴- آنگاه گفتیم، آقایان یک راه حل های دیگری درست کرده اند که هیچکدام در ذهن طرفین نیست.

۵- ما درجواب گفتیم که خدماتی که در زمان و عصر ما در کشورمان ایران است، از قبیل شرکت در اعمال خالص نیست بلکه ممزوج از شرکت در اموال است.

۶- سپس قدم را فراتر نهادیم و گفتیم اصلاً شرکت دراعمال را از شرکت در اشخاص بیرون ببریم، یعنی شرکت در اعمال هیچ ارتباطی به شرکت در اموال ندارد، چطور؟ و آن اینکه ما عنوان را مالک قرار بدهیم،بقیه را هم ذی حق بدانیم و شرکت در اعمال زیر مجموعه ی همین عنوان باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۹ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

۴- شرکه الوجوه

یکی از اقسام شرکت، شرکه الوجوه است، وجه را به معنای مکانت و مقام به کار می برند و می گویند: «هو من وجوه الطائفه»، مثلاً مرحوم نجاشی هنگامی که می خواهد بزرگان شیعه را معرفی کند می فرماید: «و هو من وجوه الطائفه» ولذا وجه در این گونه موارد به معنای صورت نیست بلکه به معنای قدر، منزلت و مکانت است،شرکه الوجوه، یعنی کسانی که در بازار مقام و منزلتی دارند و مورد اعتماد هستند و مردم آنان را به عنوان اشخاصی که قابل اعتمادند می شناسند، مرحوم سید(سید کاظم طباطبائی یزدی) صاحب عروه در تعریف شرکت وجوه چنین می فرماید: «و هی أن یشترك إثنان و جیهان لا مال لهما بعقد الشركه علی أن یبتاع كلّ منهما فی ذمّته إلی أجل، و یكون ما یبتاعه بینهما فیبیعانه و یؤدّیان الثمن ویكون ما حصل من الربح بینهما ».

ص: ۴۷

اکنون باید این تعریف سید را معنا کنیم،«أن یشترك إثنان، دو نفر با هم شریکند، وجیهان، یعنی وجیه المله و مورد اعتماد هستند، اما متأسفانه صفر الید هستند، به این معنا که دست شان خالی است، هرچند مردم به آنان اعتماد دارند ولی در هفت

آسمان یک ستاره هم ندارند (لا مال له)، یشترکان بعقد الشرکه،«بعقد» متعلق به یشترکان است، یشترکان بعقد الشرکه علی أنّ یبتاع کلّ منهما، کلمه ی «یبتاع» در اینجا به معنای «یشتری» است، یعنی چه بگویید «یبتاع» و چه بگویید «یشتری»، علی أن یبتاع کلّ منهما،هر کدام از اینها بخرد، فی ذمّته إلی أجل، فی ذمّته بر می گردد به «مبتاع» ظاهرش این است که هر کدام بروند نسیه بخرند و ثمن در ذمّه ی خودش باشد، من نسیه بخرم و ثمن هم در ذمّه ی من باشد، شما نیز نسیه بخرید و ثمنش هم در ذمّه ی خودتان باشد. ظاهر عبارت سید همین است، «أن یبتاع کلّ منهما فی ذمّته إلی أجل»، هر کدام در ذمّه بخرند و سپس آن را بفروشند «و یکون ما یبتاعه بینهما فیبیعانه و یؤدّیان الثمن و یکون ما حصل من الربح بینهما»، یعنی حال که دوتا قالیچه خریدند، قالیچه مال هر دو باشد، هر کدام ثمن در ذمّه ی خودش است، ولی قالیچه ها بینهما باشد، به این معنا که قالیچه را بفروشند و قرض خود را بپردازند، (چون نسیه خریده بودند) و اگر احیاناً سودی گیر شان آمد، سود بینهما تقسیم می شود. حاصل مطلب این است که هر کدام مستقلاً برای خودش می خرد، به این معنا که ثمن در ذمّه ی خودش باشد، ولی نیت و قصدش این است که مبیع (قالیچه) را برای دوتای شان بخرد، نیت و قصد هر کدام شان این است که قالیچه مال دو نفر مان باشد، اما ثمن در ذمّه ی خودش باشد. وقتی چنین شد، آنگاه هردو نفر مال مشاع را می فروشند و بدهکاری را می دهند و اگر درآمد و سودی باقی ماند، سود و در آمدش مال هردوتا باشد. از عبارت سید(سید کاظم طباطبائی یزدی) استفاده می شود که هر کدام ثمن را مستقلاً در ذمّه ی خود می گیرد.

ص: ۴۸

تعریف علامه

أقول: قد عرّفت شرکه الوجوه بتعاریف مختلفه أشهرا ما ذکره المصنّف فی المتن، و اعترف به العلامه فی «التذکره» فقال: شرکه الوجوه فسّرت بمعان أشهرها: أن یشترک اثنان و جیهان عند الناس لا مال لهما لیبتاعا فی الذّمه،إلی أجل.

فرق تعریف علامه با تعریف سید

علامه در تعریف خودش گفت: فی الذّمّه، ولی سید فرمود: «فی ذمّته»، شاید فرقش این باشد که سید می گوید هر کدام ثمن را به ذمه ی خودش می گیرد، مثلاً من قالیچه را خریدم، پس ثمنش هم در ذمّه ی خودم است نه در ذمّه ی دیگری، شما اگر خریدید، پس ثمنش هم در ذمّه ی شماست نه در ذمّه ی من. ولی از عبارت علام استفاده می شود من که قالیچه را می خرم، ثمن در ذمّه ی هردوتای ماست، او هم که می خرد،باز هم ثمن در ذمّه ی هردوی ماست، البته من نسبت به این فرق قاطع نیستم ولی ممکن است که یک چنین تفاوتی باشد. البته می توان گفت که تعریف علامه و تذکره یکی است نه اینکه آن را دو تعریف به حساب آورد. بعد از آنکه تعریف سید و علامه را متوجه شدیم، باید دانست که شرکه الوجوه را سه جور تعریف کرد ه اند، پس ما نخست باید فرق این تعاریف را بفهمیم، آنگاه ببینیم که آیا این تعاریف با فقه ما تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

الأول: أن یبتاع کل ٍمن الشریکین، و المثمن و الربح لهما، و الثمن فی ذمّه المشتری. کلمه ی «یبتاع» در اینجا به معنای «یشتری» است، یعنی هر کدام از شریکن از بازار فرش می خرند، نحوه ی خریدن شان این گونه است که می گویند پولش در ذمّه ی منِ مشتری، اما قالی و در آمدش مال هردوی ما باشد. طبق این تعریف مبیع و در آمدش مال هردو است، اما ثمن در ذمّه ی مشتری است، مشتری در واقع فداکاری می کند، یعنی هم این شریک فداکاری می کند و هم آن دیگری، مثلاً زید قالی را می خرد مستقلاً و خودش هم ضامن پول آن است، اما مبیع و مثمن با در آمد و سودش هم مال او باشد و هم مال عمرو، عمرو نیز به همین نحو قالی را می خرد.

عبـارت این است: أن یبتـاع کل ّ من الشـریکین، و المثمن و الربـح لهما، و الثمن فی ذمّه المشتری. حرف «واو» در المثمن حالیه است، أن یبتاع، یعنی أن یشتری کلّ من الشـریکن و حال آنکه «و المثمن و الربـح لهما»، قالی و در آمـدش مال هردو است، اما ثمنش در ذمّه ی مشتری است و در واقع مشتری در اینجا فداکاری می کند.

الثـانی: أن یبتـاع کـلّ من الشـریکین، و المثمن لهما و الربـح بینهما و الثمن فی ذمّتهما. این مطابق قاعـده است، می خرنـد برای هردو، در آمد هم مال هردو، ثمن و قیمت مبیع نیز به ذمّه ی هردو. این تقریباً مطابق قاعده است،منتها یک اشکالی دارد که در آینـده خواهیم گفت. فرق این بـا تعریف قبل روشن است، چون در اولی مثمن و ربـح مال هردو بود، اما ثمن و قیمتش در ذمّه ی مشتری بود نه در ذمّه ی هردو. ولی در این تعریف دوم، همه اش مال هردو می باشد.

الثالث: أن یبتاع کلّ من الشریکین لنفسه بثمن فی ذمّته علی أن یکون الربح بینهما، حاصل تعریف سوم این است که هرکدام از شریکین قـالی را برای خودش می خرد و خودش هم ضامن ثمن است، اما در آمـد و سودش مال هردو است، این تعریف نقطه ی مقابـل هردو تعریف قبلی است، چون در اولی مثمن (مـبیع) و در آمـد مـال هردو بود، ولی ثمن در ذمّه ی مشتری بود نه در ذمّه ی هردو، امـا در دومی همه اش مـال هردو بود، این تعریف نقطه ی مقابل آن دو تعریف قبلی است،چون می گویـد مثمن مـال خودم، ثمن و قیمتش هم در ذمّه ی خودم،امـا سود و در آمـدش مال هردوی ما باشـد. اکنون بایـد ببینیم که آیا این اقسام ثلاثه با فقه ما تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

ص: ۵۰

اما الإحتمال الأولی: صورت اولی این بود که مثمن و ربح مال هردو، ولی ثمن در ذمّه ی مشتری، یعنی هر کسی مستقلاً ضامن ثمن است، این با فقه ما تطبیق نمی کند. چرا؟ چون آن کس که ثمن می دهد، مثمن هم در کیسه ی او وارد می شود، معنا ندارد که ثمن از کیسه ی یکی (زید) در بیاید،اما مثمن وارد کیسه ی هردو(هم زید و هم عمرو) بشود. بلکه باید هم مثمن مال هردو باشد و هم ربح، هر کس در معامله ی پول خرج کرد،مثمن هم مال اوست، ربح هم مال اوست،معنا ندارد که من زحمت بکشم و ضامن پول بشوم، اما مثمن و ربحش مال هردو باشد. البته به شرط اینکه وکالتی در کار نباشد. بنابراین،این تعریف با فقه ما تطبیق نمی کند، چون هر کس ضامن پول شد و از نقطه ی که ثمن در آمد، مثمن و ربح هم وارد کیسه ی او می شود.

اماالإحتمال الثانی: احتمال ثانی این بود که هردو برای هردو می خرند، یعنی مثمن مال هردوست، ربح هم مال هردو، ثمن هم در ذمّه ی هردو، این تعریف نسبتاً خوب است ولی یکدانه اشکال دارد و آن این ا ست که معامله فضولی است، مگر اینکه کسی بگوید فضولی نیست چون قبلاً عقد شرکت خوانده اند و به همدیگر اطمینان داده اند، و این صیغه ی شرکت خواندن معامله را از فضولی بودن بیرون می آورد. و أما الإحتمال الثانی و هو أن یبتاع کلّ من الشریکین الثمن بذمّتهما و المثمن و الربح لهما فیکون الشراء للآخر فضولیاً،و لا یصح هذا إلّا بإجازته حتی یقع الشراء له أیضاً، إلّا أن یقال:إنّ عقد الشرکه إذن عام فی أن یشتری له أیضاً.

ص: ۵۱

پس اولی بر خلاف قاعده است،چون معنا ندارد که پولش را من بدهم، حاصلش را دیگران بخورد، در اولی پول مال من است، ولی ربحش مال هردو است و این بر خلاف قاعده می باشد و درست نیست، در دومی همه اش مال هردو است، این خوب است مگر اینکه بگوییم این فضولی است، ولی جوابش این است که عقد شرکتی که قبلاً واقع شده،این را از فضولی بودن بیرون می آورد.

اما الإحتمال الثالث و هو أن يبتاع كلّ من الشريكين لنفسه بثمن بذمّته على أن يكون الربح بينهما.

هردو مستقلند، یعنی هر کسی مالک قالی خودش است، و هر کس هم ضامن پول خودش می باشد، منتها ربح و در آمدش مال هردو است.

اشکال این تعریف این است که معنا ندارد هر کس مالک مال خودش باشد و ثمنش هم در ذمّه ی خودش باشد، ولی سود و ربحش مشترک باشد. پس اشکالی که بر احتمال اول وارد بود، بر احتمال ثالث نیز وارد است.

الرابع: هناك احتمال رابع و هو أن يتعاقد إثنان فأكثر بدون ذكر رأس مال على أن يشتريا نسيئه و يبيعا نقداً، و يقتسما الربح بينهما بنسبه ضمانهما للثمن.

کتابی است به نام: «الموسوعه الکویتیه الفقهیه» که فقه را به صورت «الف» و «باء» نوشته، شیخ کویت از فقهای اهل سنت را از هر کشوری دعوت کرده و آنان را از نظر مال تأمین کرده تا یک دوره فقه الفبائی بنویسند، در این موسوعه شرکت در وجوه را هم مطرح نموده و آن را این گونه تعریف کرده است: هناك احتمال رابع و هو أن يتعاقد إثنان فأكثر بدون ذكر رأس مال على أن يشتريا نسيئه و يبيعا نقداً، و يقتسما الربح بينهما بنسبه ضمانهما للثمن.

ص: ۵۲

دو نفر هستند،نسیه می خرند و نقد می فروشند، ربح و در آمد را هم به نسبت ضمان بین خودشان تقسیم می کنند، این با کدام تطبیق می کند؟ این با سومی تطبیق می کند نه با دومی، چون در دومی همه اش معیت بود، یعنی هم مثمن مال هردو بود و هم ثمن و ربح مال هردو، ولی اینجا این گونه نیست، بلکه هم ثمن مستقل است، و هم مثمن، منتها ربح بینهما حسب الضمان تقسیم می شود. مثال: فرض کنید من یک قالی را با صدو پنجاه دینار خریدم، طرف مقابلم هم یک قالی دیگر خرید با پنجاه دینار، بعدا،من هم این قالی را فروختم،او هم قالی خودش را فروخت، می فرماید در اینجا نباید ربح شان مساوی باشد بلکه باید به نسبت ضامن شان ربح را تقسیم کنند، من زیر بار صدو پنجاه دینار رفتم، او زیر بار پنجاه دینار رفته،خطر من بیشتر از خطر اوست. و لذا من باید دو سوم را ببرم، او یک سوم را. چرا؟ چون نسبت پنجاه با صدو پنجاه اثلاثاً است و باید اثلاثاً تقسیم کنیم، یعنی دو سهم مال من باشد، یک سهم مال او. این تعریفی که در موسوعه ی کویتیه آمده است، همان سومی است و فقط یک قید اضافه کرده است و آن اینکه ربح نباید مساوی باشد بلکه باید ربح بینهما بحسب ضمانهما باشد، من چون بیش از او زیربار ضمان رفتم، باید در آمد و سودم هم بیشتر از او باشد.

حالاـ آقایان می فرمایند که شرکه الوجوه باطل است، یعنی اجماع داریم که شرکه الوجوه باطل است. ما از این آقایان می پرسیم که برای شرکه الوجوه تفاسیر و تعاریف مختلف صورت گرفت، این اجماع شما ناظر به کدام یکی از این تفاسیر و تعاریف است و معقدش کدام یکی می باشد، آیا ناظر به اولی است یا دومی، سومی و ...، چیزی که اصلاً معقدش روشن نیست،چگونه ادعادی اجماع می کنید.

استاد: ولی ما می گوییم بایـد این صور را بر ضوابط فقهی تطبیق کنیم،اولی باطل است، چون ثمن مستقل است، اما ربح و در آمـدش مشترک است و این معنـا نـدارد،دومی را گفتیم صـحیح است، چرا؟ چون همه شـان با هم می خرنـد، منتها برای اینکه فضولی نباشـد، باید بگوییم صـیغه ی قبلی یکنوع وکالت دادن است، سومی را گفتیم صـحیح نیست، اشـکالی که بر اولی وارد است بر سومی هم وارد می باشـد، زیرا معنا نـدارد که ربـح و در آمـد بینهما باشـد و حال بعضـی از اینها بینهما نیست، یعنی یا ثمن بینهما نیست و یا مثمن. من هنگامی که کتاب های فقهی را مطالعه می کردم،دیدم که این شرکت وجوه را سه جور دیگر هم معنا کرده اند:

۱- أن یبتاع وجیه فی الذمّه و یفوّض بیعه إلی خامل و یشترطا أن یکون الربح بینهما.

من در بازار وجه دارم و همه مرا می شناسـند، اما زید خامل است، یعنی آدم گمنامی است و کسـی او را نمی شناسد، خامل به معنـای گمنـام و ناشـناخته است، من در بـازار معروفم و اعتبار دارم، من در ذمّه ی خودم می خرم، به خامل می دهم که این را بفروش و اگر سودی کردی،درآمد و سودش مال هردوی ماست.

استـاد: اگر این باشـد، قطعاً صـحیح است.چرا؟ چون داخـل است در بـاب مضـاربه، کأنّه سـرمایه مال من است و کار از طرف مقابلم.

۲- أن یشترک وجیه لاـ مـال له و خامل ذومال لیکون العمل من الوجیه و المال من الخامل. این عکس اولی است، در اولی من میـدان دارم،او فقـط فروشـنده است، اما در این دومی او سـرمایه دار است، منتها بلـد نیست تجارت کنـد،یعنی کلاه سـرش می رود، من از طرف او یا مسـتقلاً می خرم به قیمت مناسب، او هم می فروشد و در آمدش هم مال هردوی ماست، در اولی ضامن خود مشتری بود، ولی در دومی با مال خامل می خرد، یعنی خامل چون روش تجارت را بلـد نیست و ممکن است کلاه سـرش برود، ولذا من پولش را می گیرم و می خرم، او هم می فروشد.

ص: ۵۴

۳- أن يبيع الوجيه مال الخامل بزياده ربح ليكون بعض الربح له. خامل و گمنامی است که انبارش پر از گندم و یا قالی است ولی عرضه ی فروختن آن را ندارد، من از طرف او می فروشم، تا در بعضی از ربحش شریک باشم. ما باید ببینیم که آیا این سه تای اخیر را می شود تصحیح کرد یا نه؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۰ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

همان گونه که به خاطر دارید، ما برای «شرکه الوجوه» سه معنا ذکر کردیم و احکام هر کدام را هم بیان نمودیم، اما در تذکره ی علامه سه معنای دیگر نیز برای «شرکه الوجوه» ذکر کرده اند:

الف) یک نفر از شریکین وجیه است و همه ی بازاریان او را می شناسند و به او اعتماد دارند، او مال را می خرد و از آنجا که آدمی وارد است، جنس را به قیمت واقعی می خرد، آنگاه مبیع را در اختیار آدم خامل قرار می دهد که آن را بفروشد تا سود و در آمدش مشترک باشد، پس وجیه در ذمّه ی خودش می خرد و خودش ضامن می شود، یعنی نسیه می خرد و آن را در اختیار خامل قرار می دهد، خامل هم می فروشد،قهراً سود و در آمدی دارد، سود و درآمدش را میان خود یکسان تقسیم می کنند.

ممکن است پرسیده شود که چرا خامل این کار را نمی کند؟ پاسخش این است که او وارد نیست، اما وجیه وارد است وکلاه هم سرش نمی رود، یعنی جنس را به قیمت واقعی می خرد، پولش را هم به ذمّه می گیرد،منتها فروشش را واگذار به خامل می کند، قهراً سودش یکسان است. یا چون این آدم وجیه است و مردم به او اعتماد دارند و لذا جنس را به او نسیه می دهند ولی خامل آدم گمنامی است و مردم او را نمی شناسند، این باعث می شود که کسی جنس را به او نسیه ندهد.

ص: ۵۵

ب) صورت دوم این است که وجیه مال ندارد، اما خامل ذومال است، خامل به وجیه می گوید جنس را شما بخرید، پولش به عهده ی من باشد. او هم می خرد، آنگاه می فروشند، سود و درآمدش را با هم شریکند. پس اولی با دومی فرق جوهری پیدا کرد، در اولی وجیه کار گردان است، در ذمّه می خرد، خامل اصلاً سرمایه ندارد،او فقط می فروشد، اما در صورت دومی سرمایه مال خامل است، وجیه سرمایه ندارد جز وجاهت، او نسیه می خرد، پولش را خامل می دهد و بعد آن را می فروشند، سودش را با هم شریکند.

ج) صورت سوم عکس صورت اول است،یعنی خامل جنس را می خرد، وجیه برای خامل می فروشد.

صورت اول قابل اصلاح است.چطور قابل اصلاح است؟ از باب وکالت، صورت سوم هم از باب وکالت قابل اصلاح است، یعنی هم اولی وکالت دارد و هم سومی. اولی وکالت است، چون وجیه مورد اعتماد است و به او نسیه می دهند، او هم جنس را نسیه می خرد و در اختیار خامل قرار می دهد و او را وکیل فروش می کند، قهراً اگر سود و در آمدی عاید شان شد، بخشی

از آن سود مـال وکیـل است و بخش دیگرش مـال وجیه. صورت سوم نیز از بـاب وکالت است،صورت سوم این بود که خامل می خرد، امـا چون توان جـذب مشتری را نـدارد، از این رو جنس را در اختیار وجیه قرار می دهـد تا او بفروشـد، پس در اینجا عکس است، یعنی موکِّل خامـل است، وکیـل هم وجیه. در اولی موکّل وجیه است، خامل وکیل، ولی در سومی عکس است. بنـابراین، در اولی و سومی می توان از بـاب وکـالت درست کرد،امـا دومی جـای بحث نیست که از قبیـل مضـاربه است، چون وجیه بـدون سـرمایه و پول است،امـا خامـل پول دارد، پس ذومال خامل است، وجیه هم عامل است و با پول او خریـد و فروش می کند، پس دومی از قبیل مضاربه است، قهراً باید ربح و سود را به نسبت تقسیم کنند. پس این سه صورت را درست کردیم.

ص: ۵۶

خلاصه ی سه صورت: صورت اولی این بود که وجیه می خرد، خامل را وکیل می کند، صورت سوم این بود که خامل می خرد، وجیه را وکیل قرار می دهد، صورت دوم هم از قبیل مضاربه است، یعنی ثروت در دست خامل است، کارگردان و عامل وجیه است، قهراً می توانند سود و در آمد را به نسبت تقسیم کنند، پس ما این سه صورت را به این نحو درست کردیم.

إذا علمت هذا فاعلم، اینکه علما می گویند شرکه الوجوه باطل است، کدام صورت از صور شرکه الوجوه را باطل می دانند، چون ما برای شرکه الوجوه هفت معنا ذکر کردیم، آنان از این هفت معنا کدام یکی را باطل می دانند؟ ولی ما فرمایش آنان را نادیده گرفتیم و هر کدام را جداگانه بحث کردیم،حتی گاهی آن چهار معنای قبلی را هم تصحیح کردیم به شرط اینکه در آن جهالت نباشد.

الکلام فی شرکه المفاوضه

«تفاوض» به معنای مساوات است، در زبان عرب می گویند فوضی، ولذا در میان شان ضرب المثلی است در مملکت و کشوری که فوضی باشد یعنی همگان در آن یکسان باشند، آن مملکت اداره نمی شود، بلکه حتماً باید افراد آن بالا و پایینی داشته باشد، یعنی یکی ریئس باشد و دیگری مرئوس، یکی فرمانده باشد و دیگری فرمانبر و ...، ولذا عرب این شعر را به عنوان ضرب المثل می خوانند: لا یصلح الناس فوضی لا سراه لهم، صلاح مردم نیست که در کشور شان فوضی باشد یعنی در میان آنان پیش رو نباشد و هر کدام بگوید: أنا أنا، یعنی من من، بلکه باید یک نفر أنا بگوید، بقیه باید مأمور باشند، کلمه ی «سراه» در این شعر جمع ساری است، ساری هم به معنای پیشرو است، شاید در نهج البلاغه هم این ضرب المثل باشد، در هر صورت این یک مثلی است که : لا یصلح الناس فوضی لا سراه لهم. شرکت مفاوضه این است که دو نفر از خود گذشته با همدیگر عقد می بندند که در تمام امور مالی اعم از نفع و ضرر شریک بشوند، یعنی هر چه من به دست آوردم،نصفش مال شما، و هر چه شما به دست آوردید، نصفش مال من، هر چند خسارتی که بر من وارد شد، نصفش به گردن شما، و هر چند خسارت که به شما رسید، نصفش به گردمن باشد. به این می گویند:« شرکه المفاوضه»، اتفاقاً در غرب این گونه شرکت ها وجود دارد، یک شرکت در غرب است که نام آن را می گذارند: شرکه المحاصّه، و او شبیه شرکت مفاوضه است، منتها در بازار این گونه شرکت ها نیست، یعنی بازاریان یک چنین عقدی غیر عقلائی را نمی بندند، این گونه شرکت ها غالباً در میان بعضی از افراد به اصطلاح مشتی، مغرور و سرخوش انجام می گیرد ولذا به همدیگر می گویند که هر چه شما ارث بردید، نصفش مال من باشد،هر چه من ارث بردم، نصفش مال شما، هر چه من کاسبی کردم، نصف در آمد و سودم مال شما، هر چه شما کاسبی کردید، نصف سود و در آمدش مال من، آیا یک چنین شرکتی جایز است یا جایز نیست؟

آقایـان می گوینـد، شـرکت مفاوضه نیز باطل است، مرحوم سـید در عروه می فرمایـد: و شـرکه المفاوضه ایضاً باطله، و هی أن یشترک إثنان أو أزید علی أن یکون کلّ ما یحصل لأحدهما من ربح تجاره، أو زراعه أو کسب آخر، أو إرث أو وصـیه أو نحو ذلک مشترکاً بینهما، و کذا کلّ غرامه ترد علی أحدهما تکون علیهما.

مثلاًـ اگر من تصـادف کردم و خسـارتی بر ماشـین مردم وارد کردم، نصـفش را بایـد شـریکم بدهـد و هم چنین بـالعکس، می گوینـد این باطل است. چرا باطل است؟ به جایی اینکه انگشت روی درد بگذارند،از حواشـی اسـتفاده کرده اند و گفته اند در قانون اسـلام این است که در آمـد کسب هر کس مال خودش است نه مال دیگری، یعنی معنا نـدارد که نصف در آمد کسـب انسان مال دیگری باشـد، پس قانون کلی است که اگر کسـی کار کرد و در آمدی از این راه پیدا نمود، درآمدش مال خودش است، یعنی فرع تابع اصل است، «مال» مال هر کس باشد، در آمد نیز مال او خواهد بود، هم چنین در مورد خسارت، یعنی اگر کسـی خسارت به مال دیگران وارد کرد،خسارت به عهـده ی خسارت زننـده است نه به گردن دیگران،معنا ندارد که خسارت را من وارد کنم، ضامن خسارت کسی دیگر باشد. این استدلال را کرده اند.

جـواب: معلـوم است که این اسـتدلال ضـعیف است. چرا ضـعیف است؟ چون این اسـتدلال مبتنی بر طبع اولیه است، یعنی طبع اولیه این است که در آمـد هر کس مـال خودش است نه مـال دیگران، خسـارت وزیانش نیز مال خودش است نه مال دیگران، ولی هیـچ مانعی نـدارد که به عقد ثانوی جریان بهم بخورد، یعنی هم سود و درآمد مال هردو باشد و هم خسارت و زیان. بله! مقتضـای طبع قضـیه و قـانون این است که درآمـد هر کس مال خودش باشـد، خسارتش نیز مال خودش باشـد، ولی چه مانعی دارد که به عقـد ثـانویه این مقتضای طبع قضـیه را بهم بزنیم و بگوییم هم درآمـد و سود مال هردوتاست و هم خسارت و زیان مال هردو می باشد. در هر صورت این گونه جواب داده اند، ولی من کاری به این جواب ندارم، بلکه من اشـکالی بر تصـحیح دارم، آن مردی که این را تصـحیح کرد و گفت درست است که قـانون اولیه این است که درآمـد هر کس مال خودش است، اما چه اشکالی دارد که به عقد ثانویه این قانون را بهم بزنیم؟

ما در پاسخ می گوییم که این حرف شما حرف خوبی است ولی شما درد ما را دوا نکردید، چون ما می خواهیم شرکه المفاوضه را درست کنیم، ولی شما شرکه المفاوضه را درست نکردید،بلکه گفتید با عقد ثانوی درآمد و خسارت بین هردو مشترک می شود، و حال آنکه ما نمی خواهیم با عقد ثانوی مسئله را درست کنیم، بلکه می خواهیم از اول پایه را درست کنیم، یعنی شرکه المفاوضه را درست کنیم. به بیان دیگر آدمی که آمد و تصحیح کرد، او اول می گوید ربح مال شخص است،بعداً عقد ثانوی که آمد، این ربح را تقسیم می کند و حال آنکه شرکه المفاوضه این نیست، بلکه از همان اول درآمد و سود مال هردو است،شما شرکه المفاوضه را درست کنید، مثلاً دوتا جوان که خیلی صمیمی و رفیقند با همدیگر عقد می بندند که تا چهل سالگی در درآمد و خسارت شریک باشند، شما این را درست کنید نه اینکه بگویید من می روم کاسبی می کنم، درآمد و سود مال من است، بعداً عقد ثانوی می خوانیم که با همدیگر شریک بشویم، یا من ماشین کسی را خراب می کنم، خسارت مال به گردن من است،بعداً با کسی عقد می بندم که در خسارت با هم شریک بشویم، این شرکه المفاوضه نشد، شرکه المفاوضه عقد ثانوی نمی خواهد بلکه با همان عقد اول می خواهیم در درآمد ها و خسارت ها شریک بشویم.

استاد: ولی من از راه دیگر وارد شده ام و آن این است که اصلاً چنین معامله و شرکتی جنبه ی عقلائی ندارد، یعنی عقلا یک چنین کاری را انجام نمی دهند، معاملات باید از سنخ معاملات رایج در بازار دنیا باشد، این گونه معاملات مبهم و نامعلوم من جمیع الجهاه مصداق «أوفوا بالعقود» یا مصداق شرکت و ادله ی شرکت نیست:

ص: ۵۹

و الأولی أن یقال: إنّها معامله مغموره مبهمه، غیر عقلائیه، لا تشملها العمومات و الإطلاقات ویکون المرجع أصاله الفساد. اشکال ندارد که هم مرجع اصاله الصحه باشد و هم اصاله الفساد، در شبهات موضوعیه، مرجع اصاله الصحه است، اما در شبهات حکمیه، مرجع اصاله الفساد می باشد. و لا تقاس بشرکه الوجوه، فإنّ دائره الشرکه فیها ضیقه حیث تختص بالبیع، و قد مرّ بطلان قسم و صحّه قسم آخر، بخلافها فإنّها تعمّ کل فائده و خساره طول العمر فیشارک الأخر حتی فیما یلزمه لعدوان و غصب و ضمان، فأیّه معامله أخطر منها. مرحوم ابن ادریس تقریباً بیانش همین است که من گفتم. در غرب یکنوع شرکه المحاصّه است که شبیه شرکه المفاوضه است نه عینش.

متن عروه الوثقی: فانحصرت الشرکه العقدیه الصحیحه بالشرکه فی الأعیان المملوکه فعلاً و تسمّی بشرکه العنان. مرحوم سید از میان شرکت ها فقط شرکه العنان را صحیح می داند ، اما سایر شرکت ها از نظر ایشان باطل است مانند: شرکه الدیون، شرکه المنافع، شرکه الأعمال، شرکه الوجوه و شرکه المفاوضه، سید همه ی این شرکت ها را باطل می داند.

استاد: ولی ما این شرکت ها را تحت یک ضوابطی تصحیح کردیم حتی شرکت در دیون، شرکت در منافع، هم چنین شرکت در اعمال را تا حدی تصحیح کردیم، آنچنان نیست که همه ی این شرکت ها باطل باشند، البته علمای ما اهل احتیاط اند و احتیاط را همیشه در تحریم می بینند، وحال آنکه در بعضی از موارد باید عکس باشد، یعنی احتیاط را در تحلیل بدانیم،چون اگر بخواهیم همه ی شرکت ها را باطل بدانیم، آن وقت کار های خارج را چگونه حل کنیم که مسلمان گرفتار این نوع شرکت ها هستند، البته ما نمی خواهیم گرفتاری ها را سبب حلال بودن بدانیم بلکه می خواهیم بگوییم که این طرف را هم باید در نظر داشته باشیم.

ص: ۶۰

بحث لغوی

حال می خواهیم یک بحث لغوی کنیم،این بحث لغوی را علامه در تذکره، محقق در جامع المقاصد، شهید در مسالک آورده اند و آن اینکه چرا در شرکت در اعمال می گویند: «شرکه العنان»؟ چند وجه برای آن گفته اند:

۱- وجه اول این است که دونفر هنگامی که سرمایه گذاری می کنند، همانطور آدمی که سوار اسب است دو طرف افسار اسبش مساوی است، این دو شریک هم همانند دو طرف افسار اسب مساوی هستند ، یعنی مساوات شان همانند مساوات دو طرف افسار اسب است.

۲- وجه دوم این است که این دو نفر شریک همانند دو موتور سوار و یا دو اسب سوار دوشا دوش همدیگر در سود و زیان حرکت می کنند، همانطور که دو فارس و اسب سوار محاذی هم حرکت می کنند و در هنگام حرکت اسب شان مساوی هستند، این دو شریک نیز مساوی هستند، پس در تشبیه اول تساوی دو طرف افسار بود، اما دراینجا مساوات دو فارس و سوار کار است.

۳- وجه سوم این است که غالباً افرادی که سوار کارند، افسار اسب را با یک دست می گیرند و دست دیگرش آزاد است. این دو شریک هم یک دست شان گرفته است، یعنی آن مالی را که با طرف مقابلش روی هم ریخته، در آنجا دستش بسته است، به این معنا که نمی تواند هر گونه که دلش خواست در آن تصرف کند، ولی در سایر اموالش دستش باز است.

۴- می گویند عنان از کلمه ی «عنّ» مشتق است،«عنّ» به معنای ظهر است، چرا؟ زیرا من مال خودم را ظاهر به او کردم،او نیز مال خودش را ظاهر به من کرد.

۵- گاهی شرکه العنان را از آن جهت شرکه العنان می گویند که اظهر افراد شرکت، شرکت در اموال است،

۶- گاهی می گویند کلمه ی «عنان» از ماده ی معانّه است به معنای معارضه، پس شش وجه برای شرکت در اعمال ذکر شده است. و أمّا تسمیه الشرکه فی الأعیان بشرکه العنان،فقد ذکروا له وجوهاً.

فقیل: من عنان الدابّه، إمّا لإستواء الشریکین فی ولایه الفسخ و التصرف، و استحقاق الربح علی قدر رأس المال کاستواء طرفی العنان، أو کاستواء الفارسین إذا سوّیا بین فرسیهما فی السیر، أو لأنّ کلّ واحد منهما یمنع الآخر من التصرف کما یشتهی کمنع العنان الدابّه، پس سه وجه در اینجا ذکر شد،گاهی این دو شریک مساوی هستند مانند دو طرف افسار اسب، گاهی مساوی هستند مانند دو سوار کاری که می خواهند با هم حرکت کنند، گاهی عنان به معنای «عنّ» است که به معنای منع است، چون شرکت مانع از آن است که شریک بدون شریک دیگر در مال مشترک تصرف کند. و إمّا لأنّ الآخذ بعنان الدابّه حبس أحدی یدیه علی العنان، و یده الأخری مطلقه یستعملها کیف شاء، کذلک الشریک منع بالشرکه نفسه من التصرف فی المشترک کما یرید،و هو مطلق الید بالنظر إلی سائر أمواله.

در اینجا هم یک دستش بسته است نسبت به مال شرکت، اما دست دیگرش باز است نسبت به سایر اموالش که مورد شرکت نیست. إمّا من «عنّ» إذا ظهر، إمّا لأنّه ظهر لکّل منهما مال صاحبه، أو لأنها أظهر أنواع الشرکه.

و قیل: من المعانّه، و هی المعارضه، فإنّ کلّ واحد منهما عارض بما أخرجه من ماله ما أخرجه الآخر. یعنی اینها با هم معارضه می کنند، به این معنا که هر کدام نصف مال خودش را به دیگری می دهد. به بیان دیگر این به رخ او می کشد، او هم به رخ این می کشد. مسئله ی دیگری که در جلسه ی آینده مطرح خواهیم نمود،این است که کسی دو نفر را اجیر می کند که با این مقدار مبلغ فلان زمین را خاک برداری کنید، آیا این شرکت در اعمال است یا نیست،اگر شرکت در اعمال باطل است، این هم باطل است یا باطل نیست؟ مثلاً من دو کارگر را استخدام می کنم و می گویم دوتای این کار را انجام بدهید و مزد تان هم مساوی باشد، اگر هردو مساوی کار کردید، اجرت هم مساوی است، اما اگر یکی دو روز کار کرد، دیگری یک روز، به نسبت کار تان مزد را تقسیم می کنم،آیا این شرکت در اعمال است یا نیست؟ شرکت در اعمال نیست، چون در شرکت در اعمال، طرف معامله خود کارگر ها هستند و آنان با همدیگر شریک می شوند، ولی دراینجا خودِ کارگر ها شریک نیستند، بلکه نفر سوم آنها را شریک در اجرت کرده است، این مزیج از شرکت در ااعمال و شرکت در اموال است، یعنی مالی در کار است

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

به فرق خبر الواحد و الخبر الواحد اشاره کردیم. پیش از ورود به اصل بحث به چند نکته اشاره میکنیم:

مقدمهی اول: حجیت خبر واحد از اهم مسائل اصولی است و کمتر مسألهای بدین پایه از اهمیت است. زیرا با توجه به کم بودن روایات متواتره و قطعیه و محفوف به قرینه که به هیچ وجه نمیتواند همهی فقه را پوشش دهد، اگر حجیت خبر واحد اثبات نشود سبب می شود به ظنون انسدادی (ظن مطلق به دلیل انسداد) مانند قیاس و ... عمل کنیم و اگر هم اثبات شود لااقل از ظنون انسدادی بی نیاز می شویم.

مقدمه دوم: این که اگر مجتهد و یا حتی غیر مجتهدی بخواهد به خبر واحد و حتی قرآن احتجاج و استناد کند باید چهار مطلب را قبلا ثابت کرده باشد و از چهار مرحله باید عبور کند:

اصل صدور

اصل ظهور

حجیت ظهور

جهه الصدور

اصل صدور ــ در بارهی اصل صدور، خبر اگر متواتر شد که مسأله ای نیست مانند قرآن که متواتر است، ولی اگر خبر متواتر و مستفیض نبود که این گونه اخبار هم کم است، باید دید تکلیف چیست؟ اصل صدور بحث اصلی ما در اینجاست و خواهیم گفت که خبر واحد حجت است.

اصل ظهور ــ اصل ظهور هم این است که بدانیم این عبارت ظهور دارد یا نه؟ این را در مباحث قبلی بررسی کردیم و گفتیم که اگر این عبارت از مفردات باشد با تبادر و قول لغوی آن را اثبات می کنیم و اگر جمل باشد در صرف و نحو و معانی و بیان. صحت سلب و اطراد هم در مفردات وجود دارد.

ص: ۶۳

حجیت ظهور ــ حجیت ظهور را هم که قبلاـ بحث کردیم که عقلاـئی است و از نظر ما از نظر دلالت بر اراده استعمالی قطعی است.

جهه الصدور ــ جهه الصدور را هم که در تعادل و تراجیح بحث می کنیم و اشاره میکنیم که اصل در آن بر این است که کلام هر کس برای بیان مراد جدی است و غیر آن دلیل می خواهد مانند این که به قول امام خمینی کسی کلمهی اسحاق را

برای صاف شدن سینهاش بر زبان آورد. بنابراین هر حکمی که از امام صادق بشنویم باید بگوییم برای بیان حکم واقعی است مگر این که دلیلی بر خلاف آن اقامه شود و مثلا اثبات شود که از روی تقیه بوده است. قبلا هم گفتیم که بحث ما در اینجا در بارهی همین اصل صدور است.

مقدمهی سوم: آیا بحث از حجیت خبر واحد یک بحث اصولی است یا از مبادی تصوری علم اصول است؟ این بحث در دروس سطح در سه جا خوانده شده، یکی در رسائل در همین مبحث، دیگری در مقدمهی اول جلد اول کفایه و دیگری در کفایه و در همین مبحث. میرزای قمی گفته که این بحث از مبادی است ولی صاحب فصول و شیخ انصاری و نائینی و صاحب کفایه می گویند از مسائل علم اصول است. و ششمی هم عرض بنده است که بعداً بررسی می کنیم. اکنون به بررسی پنج قول نخست میپردازیم.

قول اول: مرحوم محقق قمی فرموده که بحث از حجیت خبر واحد از مبادی است. از نظر ایشان مسألهی هر علمی عبارت از این است که موضوع آن علم مسلم باشد و شما از عوارض آن بحث کنید: مسأله کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه، مانند علم طب که موضوع آن بدن انسان است و این مسلم است و صحت و بیماری از عوارض آن است. یا فیزیولوژی که همان وظائف الاعضای سابق است. یا در هندسهی سطحی موضوع سطح و کم متصل است و اصل موضوع مسلم است و بحث از عوارض می شود یا موضوع حساب کم منفصل است و از عوارض آن بحث می شود ولی اگر از اصلِ موضوع بحث کردیم نه از عوارض ذاتی آن، این میشود از مبادی تصوری. میرزای قمی می فرماید بحث از حجیت خبر واحد اصولی نیست زیرا موضوع علم اصول ادلهی اربعه به قید دلیلیت یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع است. و وقتی از خبر واحد حرف می زنیم می خواهیم از وجود موضوع که همان سنت است صحبت بکنیم. موضوع علم اصول ادلهی اربعه به قید دلیلیت است ولی اینجا می خواهیم بدانیم در اینجا سنت معصوم هست یا نه؟

قول دوم: مرحوم صاحب فصول به میرزای قمی جواب داده است که موضوع علم اصول ذات ادله است نه به قید دلیلیت و دلیلیت جزو موضوع نیست، حجیت جزو موضوع نیست. از نظر صاحب فصول اشتباه میرزای قمی این است که دلیلیت و حجیت را جزو موضوع تلقی کرده است. لذا وقتی می گوید هل الخبر الواحد حجه او لا؟ این از عوارض موضوع است نه از اصل موضوع ولی اگر دلیلیت را جزو موضوع بدانیم دیگر اینطور نیست که بتوانیم بگوییم این سؤال از عوارض موضوع است. شیخ هم همین را فرائد آورده است. شیخ می گوید کلام صاحب فصول لایخلو عن تکلف، آن تکلف این است که اگر شما دلیلیت را از عوارض موضوع بدانید آن وقت این پرسش که هل السنه حجه او لا این دیگر یک بحث کلامی است نه اصولی.

قول سوم: شیخ انصاری می گوید کتاب الله و سنت پیامبر مسلم است (موضوع) و بحث در این است که آن سنت پیامبر و امام صادق که قطعا بوده و معصوم علیه السلام آن را در منبر مدینه بیان شده است، آیا به قول زراره ثابت می شود یا نه؟ بحث در زراره است نه در آن سنت، یعنی شیخ انصاری، هم موضوع محقق و مسلم را روشن کرد و هم بحث از عوارض ذاتیه را. اگر خبر تواتر و استفاضه داشته باشد که مشکلی وجود ندارد و حتما با تواتر و استفاضه صدور خبر ثابت می شود ولی آیا با خبر واحد هم ثابت می شود، پس موضوع مسلم است و ما بحث از مبادی نکردیم و بلکه بحث از عوارض کردیم که اثبات آن سنت با خبر واحد ممکن است یا نه. آخوند به این کلام شیخ دو جا اشکال کرده: یکی در مقدمه و دیگری همینجا. اولی مفصل و دومی مجمل است. اشکال اینجا آن است که شما بحث از عوارض موضوع نکردید. زیرا ما دو سنت داریم: سنت محکی و سنت حاکی. آن چه موضوع علم اصول است، سنت محکی است و ثبوت و عدم ثبوت از عوارض سنت حاکی است.

ص: ۶۵

قول چهارم: محقق نائینی هم حرف تازهای نیاورده و عبارت را عوض می کند. و می گوید بحث از ثبوت و عدم ثبوت نیست تا اشکال محکی و حاکی پیش بیاید. بلکه بحث در این است که آیا سنت پیامبر و امام بر خبر زراره منطبق می شود یا نه؟ و انطباق از صفات محکی است نه حاکی. یلاحظه علیه: انطباق و عدم انطباق عبارت اخری ثبوت و عدم ثبوت است: هل السنه المحکیه تثبت بهذا او لا؟

قول پنجم: مرحوم آخوند خود را از قید و بند آزاد کرده است و گفته که چه کسی گفته که مسأله هر علمی عوارض ذاتی موضوع مسلم است؟ این در علوم طبیعی است و در علوم اعتباری هر چه در مسیر هدف قرار گرفت جزو مسائل آن علم است و در علم اصول هر چه که در مسیر استنباط باشد جزو موضوع علم اصول است، هر چند از ادلهی اربعه نباشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

در بارهی این که موضوع علم اصول چیست و خبر واحد از مسائل علم اصول است یا از مبادی آن، نظر ما این است که موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است. فقیه به دنبال پیدا کردن الحجه فی الفقه است. و فرق نمی کند که این حجت باشد برای حکم واقعی یا حجت باشد باشد برای حکم ظاهری مانند برائت. مطلب دیگر این است که وقتی فقیه می داند که بینه و بین الله حجتی هست و خلاق متعال بشر را سرگردان قرار نداده است، اما خصوصیات و تعینات این حجت را نمیشناسد، در اصول به دنبال آنهاست و لذا در علم اصول، بحث از این خصوصیات و تعینات است که مثلاً الحجه هل یتعین فی الخبر الواحد او لا؟ هل یتعین و یتخصص فی اصل البراءه أو لا؟ فی الاجماع المنقول أو لا؟ لهذا بحث ما در اصل وجود موضوع نیست، بلکه بحث ما در خصوصیات موضوع و تعینات آن است. بحث در این است که این الحجه در چه قالبی یافت میشود: در استصحاب؟ خبر واحد؟ اجماع؟ ...اتفاقاً این مسأله در فلسفه خیلی روشن است. در فن اعلی که الهیات بالمعنی الاعم است، موضوع الموجود بما هو موجود است. فیلسوف یقین دارد که یک وجودی هست زیرا سوفسطائی نیست، و بحث او در تعینات است. الوجود اما واجب أو ممکن و الممکن اما جوهر أو عرض و الجوهر اما نفس أو ماده أو عقل أو جسم أو صوره و العرض اما کم أو کیف أو .... این را تفصیلاً در جلد اول بحث کردیم. ان قلت: اگر چنین باشد باید بگوییم الحجه اصل البراءه و الحجه خبر واحد یا الحجه اصل البراءه و مانند آن. جواب آن است که این به خاطر تسهیل الامر علی الطلاب است. اگر موضوع جزئی باشد انسان زودتر آن را می شناسد. در فلسفه هم به این ترتیب است، نمیگویند الوجود عقل بلکه میگویند العقل موجود و مانند آن. امام می فرمود در تعبیر موضوع کل علم، موضوع به معنی آن چه محمول دارد نیست بلکه مراد آن چیزی است که مورد توجه است مثلاً مهندس توجهش به کم منفصل است. در فن اعلی هم وجود موضوع نیست بلکه وجود همواره محمول است.

ص: ۶۶

در بارهی حجیت خبر واحد اقوالی هست. اگر شیخ طوسی را منها کنیم دو قول بیشتر نیست. قدماء بیشتر قائل به عدم حجیت هستند، مانند مرتضی و ابن براج تلمیذ مرتضی و طبرسی؛ ولی متأخرین از محقق به این طرف قائل به حجیت خبر واحد هستند.

روشن است مراد ما از قدما، قدمای اصولیون است. ولی شیخ در عده کلامی مضطرب دارد. او ظاهراً حدود ۴۰ صفحه در بارهی خبر واحد بحث کرده که ۴ نوع قول از آن برداشت میشود.

قول اول این که میگوید ثقه (لسان اصولیون ثقه یعنی عادل) حجت است.

قول دوم این که هر راوی که مطعون نباشد و فیه نظر در بارهی او نگویند و او را زیر سؤال نبرند حجت است. حتی مهمل هم حجت است، مهمل که در رجال آمده یعنی او نه توثیق و نه تضعیف نشده است، مجهول آن است که شناخته شده نباشد ولی مهمل شناخته شده ولی نه توثیق شده و نه تضعیف، لم یوثق و لم یضعف.

قول سوم این که همین که دروغگو نباشد حجت است ولو فاسق باشد ولی متحرزا عن الکذب باشد، زیرا فسق به جوارح مانع قبول شهادت است و مانع قبول خبر نیست.

قول چهارم هم این که همهی کسانی که تضعیف شدهاند به شرط این که روایت آنها یک مؤید داشته باشند، قول آنها حجت است.

این چهار قول از مطلب شیخ برداشت میشود، لذا در معالم قول شیخ طوسی گم شده است. اهل سنت اغلب قائل به حجیت خبر واحد هستند و حتی برخی شروطی را که ما قائلیم به آن قائل نیستند.

ص: ۶۷

اکنون باید ادلهی قائلین به حجیت و نافین حجیت خبر واحد را بررسی کنیم و از بررسی ادلهی نافین شروع میکنیم.

ادلهی نافین حجیت خبر واحد از قرآن

نافین به سه گروه از آیات استدلال کردهاند: نجم، ۲۷ و ۲۸ و حجرات: ۱۲ و اسراء، ۳۶

سورهی نجم:

إِنَّ الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ لَیُسَمُّونَ الْمَلائِکَهَ تَسْمِیَهَ الْأُنْثی ـ وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً (النجم، ۲۷ و ۲۸)

تصاویر فرشتگان را ما هم زن تصویر میکنیم. مستدلین به این آیه میگویند آن جه در این آیه در بارهی ظن گفته شده، کلی است و همهی موارد را میگیرد. ان یتبعون الا الظن صغری و ان الظن لایغنی ... کبری است و مورد هم هر چند کیفیت آفرینش است ولی مورد مخصص نیست. قیاس آن هم شکل اول است.

و شرطه الایجاب فی صغراه و أن یُری کلیه فی کبراه.

پس آیه شامل همه موارد هست.

سورهی حجرات:

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحیمٌ (الحجرات،۱۲)

چون برخی ظنون مطابق واقع است کثیرا گفته و جمیعا نگفته است. قرآن در این آیه روابط منطقی را رعایت کرده. مقدمهی غیبت بدگمانی و سپس تجسس است و سپس نوبت غیبت می رسد. استدلال به این آیه به این صورت است که چون اکثر ظن اثم است و ما علم اجمالی داریم که بعض اطراف ظن اثم است و نمی دانیم کدام ظن مطابق واقع است و کدام مطابق واقع نیست و نمی توان ده درصد را فدای نود درصد کرد، لذا باید از جمیع ظنون دست کشید. آیهی اول مسائل اعتقادی بود و دومی در بارهی موضوعات خارجی یعنی همان غیبت کردن.

سورهی اسراء:

وَ قَضـی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُـدُوا إِلَّا إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ کِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلاً کَریماً_ ..... وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (الاسراء، ۳۶)_ ... ذلِکَ مِمَّا أَوْحی إِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَهِ وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَتُلْقی فی جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً (الاسراء، ۲۳ _ ۳۹)

آیه ۳۶ که مورد استناد ماست، نشان می دهد که همه چیز گرد کاکل علم می گردد. علمای ما به استدلال نافین به این آیات جواب دادهاند ولی جواب آنها کافی و کامل نیست، زیرا قبل و بعد آیه را به دقت نمیبینند. جواب علماء این است که اولا این آیات مربوط به اصول دین است و بحث ما در فروع است و دیگری این که این آیات عام است و ما آن را تخصیص می زنیم. ولی یلاحظ علیه: جواب اول درست نیست، زیرا هر جند اولی راجع به فرشتگان است و دومی هم مربوط به موضوعات خارجی ولی آیهی سوم که عام است و هم اصول و هم فروع را شامل است. و نسبت به جواب دوم هم این نقد وارد است که این آیات اشاره به فطرت انسانی دارد و به بشر می گوید بالاتر از آنی که نوکر ظن و گمان باشی. اگر جنین باشد لسان این آیات آبی از تخصیص است الاحکام الفطریه (العقلیه) لاتخصص. امام در چهل حدیث از شیخ الرییس نقل میکند که اگر کسی مطلبی را بدون دلیل بپذیرد از فطرت انسانی خارج شده است و ما این را در برخی آثار فارسی شیخ الرئیس یافتیم. جواب آخوند و رازی و نائینی و خودمان را فردا بررسی می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۶ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

به استدلال نافین حجیت خبر واحد از قرآن چند جواب داده شد:

جواب اول: این آیات در بارهی عقاید است و بحث ما در بارهی فروع. پاسخ ما این بود که اگر دو آیهی اول مربوط به عقاید و موضوعات خارجیه باشد، آیهی سوم عام است.

جواب دوم: این آیات عام است و با اخبار حجیت خبر واحد تخصیص میخورد. پاسخ ما این بود که عموم برداشت شده از آیات قابل تخصیص نیست، زیرا مربوط به مسائل فطری است.

جواب سوم: جواب دیگر جواب فخر رازی در مفاتیح الغیب است که گفته استدلال به این آیات مستلزم دور است زیرا این آیات ظواهر است و ظواهر هم ظنون است. و اگر بگویید ظن حجت نیست این آیات و استدلال به آنها هم حجت نیست. یلاحظ علیه: این بی لطفیها هزار سال است که ادامه دارد. ما گفتیم که ظواهر ظنون نیست بلکه قطعی است البته در بارهی ارادهی استعمالیه.این جواب بسیار بیپایه است. فخر پرحرف بود و انسانهای پرحرف اشتباه زیاد دارند. حتی اگر قول مشهور هم همین باشد ما آن را قبول نداریم.

جواب چهارم: جواب محقق نائینی که همان جواب دوم را تغییر لباس داده است. جواب دوم این بود که ادلهی حجیت خبر واحد مخصص این آیات است و مرحوم نائینی می گوید ادلهی حجیت حاکم است. تخصیص چکشی است ولی لسان حکومت نرم و تفسیری است. مثلاـ لاـ ربا بین الوالد و الولد و لا ربا بین الزوج و الزوجه به این دلیل است که جیب آنها یکی است و حاکم به نرمی میگوید ربای بین پدر و فرزند و زوجین اصلا ربا نیست، در حقیقت حاکم می گوید الق احتمال الخلاف، بنا بر این ما غیر علم را جای علم مینشانیم، یعنی قول زراره میشود علم تعبدی. روایاتی که می گوید قول زراره حجت است قول او را علم قلمداد کرده و لذا حاکم بر آیات است. یلاحظ علیه: این نوع جوابها در آسمان خوب است و به زمین که بیاید میبینیم که پایه ندارد و دردی را دوا نمیکند. لسان حاکم لسان لفظ است. باید لفظی باشد که بیاید و تفسیر کند. حکومت لسان می خواهد و لسان لفظ می خواهد. ما در بارهی حجیت خبر واحد حتی یک دلیل لفظی نداریم. آیات و روایات همگی ناظر به صغری هستند و هیچ چیز ناظر به کبری وجود ندارد. تنها دلیل حجیت خبر واحد سیرهی عقلاست و سیرهی عقلاء هم دلیل لبی است که نمیتواند حاکم باشد.

ص: ۷۰

تا اینجا نقل سخن دیگران بود و النقال کالبقال. اکنون به سراغ جواب خودمان میرویم.

جواب پنجم: جواب ما این است که به روش تفسیر موضوعی آیات را بررسی کنیم و ببینیم آیاتی که در آنها کلمهی ظن آمده به چه معنی است؟ ما یک ظن در منطق داریم که به معنای ترجیح احد الطرفین است و باید دید آیا در لسان قرآن به

همان معنی به کار رفته است یا نه. ظن در قرآن در سه معنی به کار رفته است:

معنی اول: ظن به معنای یقین.

معنی دوم: ظن به معنای اطمینان.

معنی سوم: ظن به معنایتوهم و تخمین و خرص، تخریص به معنای حدس و تخمین است.

ظن به معنای یقین:

وَ اسْتَعينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ وَ إِنَّها لَكَبيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعينَ _ الَّذينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ (بقره، ۴۵ و ۴۶)

ظن در یظنون در این جا ظن منطقی یعنی ترجیح احد الطرفین نیست، بلکه مراد یقین است. به عنوان یک نکتهی استطرادی اشاره میکنم که این آیه همچنین نشان میدهد که استعانت از غیر خدائی که او متکی به خدا باشد اشکالی ندارد و اساس زندگی بشر است؛ حيّاً كان أو ميّتاً، آن چه اشکال دارد استعانت از معینی است که متکی به خودش باشد. در اینجا هم صبر و صلاه غیر خداست.

ظن به معنای اطمینان:

وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ (توبه،۱۱۸)

در غزوهی تبوک که قرار بود مسلمانان ششصد کیلومتر راه بروند تا به مقصد برسند، بعد از فراخوان پیامبر سه نفر از رفتن سر باز زدند و پیامبر بعد از بازگشت آنها را تحریم کردند و آنها به کوه رفتند تا توبه کنند. کلمهی ما در بما رحبت ما مصدریه است یعنی بِرُحبها. هر جا خدا بگوید تاب یعنی رجع الیهم بالرحمه، در فارسی میگوییم توبهی آنها را پذیرفت. در اینجا ظن به معنای اطمینان است. پس این دو آیه ربطی به بحث ما ندارد.

ظن به معنای گمان و تخمین:

وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ (انعام،۱۱۶)

ظن در اینجا به معنای اعتقاد یقینی و اطمینان نیست بلکه به معنای سخن بی پایه است. ظن در اینجا هم ترجیح احدالطرفین نیست، یعنی ظن منطقی نیست ظنونی است که بر پایهی خرص است و این چه ارتباطی به خبر واحد دارد که ثقه ای که اهل دقت است آن را نقل می کند. ما این جواب را از روش تفسیر موضوعی به دست آوردهایم.

آن چه ذکر شد مربوط به آیات سورهی مبارکهی نجم و حجرات بود، بقی الکلام در آیهی سورهی مبارکهی اسراء یعنی لاتقف ما لیس لک به علم. پاسخ ما به استدلال به این آیه این است که علم در اینجا علم فلسفی و یقین فلسفی نیست، بلکه مراد علم عرفی است یعنی حجت، در خبر مربوط به استصحاب، زراره که لباسش را مثلاـ همسرش شسته بود، یقین فلسفی نداشت که لباس او پاک شده است، چندین احتمال میتوانست وجود داشته باشد که این لباس پاک نیست، یقین او عرفی بود. در اینجا هم یقین یقین عرفی است. خبر واحد حجت شرعی نباشد حجت عقلائی است. بهترین دلیل بر این که مراد از ظن در این آیات ظن تخمینی و خیالاتی و خرص است، همان آیهی مذکور در سورهی حجرات است. پس ظن به معنای تخمین شد.

ص: ۷۲

ادلهی نافین حجیت خبر واحد از روایات

نفات حجیت خبر واحد به مشتی روایات مستفیض هم تمسک کردهاند که این روایات هم چهار گروه است. این روایات را فقهای دیگر هم دستهبندی کردهاند ولی دستهبندی مرحوم بروجردی بهتر است. ایشان وقتی اینها را تدریس میکردند از حاشیهی خود بر کفایه این مطالب را در درس خواندند. انواع چهارگانهی این روایات عبارت است از:

دستهی اول: روایاتی که دلالت دارد بر این که به سراغ چیزی که علم دارید بروید و اگر به آن علم ندارید به سراغ آن نروید. اگر چیزی را می دانی سخن بگو و الا سکوت کن.

دستهی دوم: روایاتی که میگوید به روایات مخالف قرآن اعتناء نکنید.

دستهی سوم: روایاتی که میگوید روایاتی حجت است که مطابق قرآن باشد.

دستهی چهارم: روایاتی که میگوید روایاتی حجت است که هم مخالف قرآن نباشد و هم موافق با آن باشد.

روایات گروه اول:

حدیث ۳ باب ۹ از ابواب صفات القاضی (ج ۲۷):

۳۳۳۳۶ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ نَصْرٍ الْخَثْعَمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ عَرَفَ أَنَّا لَا نَقُولُ إِلَّا حَقّاً فَلْيَكْتَفِ بِمَا يَعْلَمُ مِنَّا فَإِنْ سَمِعَ مِنَّا خِلَافَ مَا يَعْلَمُ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ دِفَاعٌ مِنَّا عَنْهُ

محمد بن یحیی (م.۳۰۶ق.) قمی است و احمد بن محمد (زنده به سال ۲۵۴ق.) که اشعری است. عبدالله بن سنان ثقه و محمد بن سنان غیر ثقه است. خثعمی هم ضعیف است. روایات هم مانند شأن نزول آیات شأن صدور دارد. این روایت را کسی می تواند تفسیر کند که شأن صدور آن را بداند. امام صادق علیه السلام در برخی مجالس رسمی زراره را نکوهش کرده است، این خبر در محافل شیعی پیچید و موجب حرف و حدیثهائی شد. امام علیه السلام پیام داد که این نکوهش برای دفاع از اوست. زراره چهل سال در خدمت امام بوده است و موقعیت برجستهای داشت. او رییس قبیله و متشخص بود و در نماز جمعه هم حاضر می شد. ولی ابوبصیر موقعیت زراره را نداشت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۷ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

طائفهی اول از روایات مربوط به اکتفاء به علم و سخن نگفتن به غیر علم بود. گفتیم که این روایت مربوط به امثال زراره است که امام به ویژه در محافلی که نمایندگان اموی و عباسی در آن حضور داشتند برای حفظ جان او به مذمت او میپرداختند. این موضوع را در مقدمهای که بر کتاب مسند زراره، گردآوری شده از سوی آقای بشیر محمدی مازندرانی نوشتهام و توضیح دادهام که این روایات برای صیانت جان و مقام او بوده است و حتی امام صادق فرزند او را خواست و این نکته را گوشزد کرد که به پدرت بگو که ما برای حفظ جان او چنین میکنیم. پس این طائفه از روایات ربطی به بحث ما ندارد.

طایفهی دوم روایات عدم حجیت خبر

طائفهی دوم روایاتی است که می گوید اگر روایت مطابق قرآن بود عمل کنید یعنی اگر حتی مخالف هم نباشد حجت نیست، حتما باید مضمون آن در قرآن باشد. ابتدا روایات را بخوانیم، بعد در بارهی آن اظهار نظر کنیم.

حدیث۱۲ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۵ وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ

عنه یعنی عن محمد بن یحیی، عنه را برای خلاصهگوئی آورده است. محمد بن یحیی عطار شیخ کلینی است که از او با عنوان ابو علی الاشعری (۳۰۶ق.) هم یاد میشود. او در راه مکه شهید شده یا فوت کرده است. و احمد بن محمد هم که همان رییس اشعریان قم است، حسن ابن فضال فطحی مذهب است. علی بن عقبه را نجاشی ثقه خوانده است ولی ایوب بن راشد، توثیق نشده ولی از مشایخ صفوان بن یحیی است که لایروی الا عن ثقه. بنا بر این روایت موثقه است زیرا در طریق آن یک فطحی است و نتیجه هم تابع اخس مقدمتین است. مزخرف چیزی است که ظاهر آن زیبا و باطن آن نازیباست.

ص: ۷۴

حدیث۱۴ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۷ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ

افرادی که در این عده من اصحابنا قرار میگیرند، فرق دارند و در بین آنها ثقه زیاد است. احمد بن محمد بن خالد همان برقی (۲۷۲ق.) است. نضر بن سوید و یحیی حلبی و ایوب هم ثقه هستند. این روایت صحیحه است. این دو روایت یکی نیستند، قبلی ایوب بن راشد بود و این ایوب بن حر.

حدیث ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۵۱ وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ- فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ

عنه یعنی محمد بن یحیی؛ احمد معلوم نیست که کیست ولی به قرینه استادش احمد بن محمد است و از علی بن الحکم جز احمد بن محمد نقل نمیکند. عبدالله بن بکیر هم فطحی است و با عن رجل مرسله می شود. پس سند مشکل پیدا کرد.

حدیث ۳۷ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۷۰ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ انْظُرُوا أَمْرَنَا وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقاً فَخُذُوا بِهِ وَ إِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ وَ إِنِ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَقِفُوا عِنْدَهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شُرِحَ لَنَا

شیخ طوسی متولد ۳۸۵ق. است و ورود او به عراق هم در سال ۴۰۶ق واقع شد و رفتنش به نجف هم در سال ۴۴۸ق. و رحلتش در سال ۴۶۰ق. بود. امالی و تقریرات یکی است ولی اگر به نام شاگرد منتشر شود به آن تقریرات میگویند و اگر به نام استاد منتشر شود به آن امالی گفته می شود. حسن بن محمد پسر شیخ طوسی و متوفای ؟ است. جعفر بن محمد قولویه قبرش در کاظمین است و قبر موجود در شیخان پدر اوست. علی بن ابراهیم قبرش در شیخان است. محمد بن عیسی یقطینی و بغدادی است. یونس ثقه است ولی عمرو بن شمر را تضعیف کرده اند، جابر هم جابر جعفی است متوفای ۱۲۸. امام میفرمود اتقان روایت خودش دلیل صحت آن است. این روایت هم، روایت متقنی است.

حدیث ۴۷ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۸۰ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّهِ ص

روایت سدیر و جابر همه جا یکی است. سند سقط دارد. تفسیر عیاشی از آغاز تا پایان مسند بوده و یکی از شاگردان یا شاگردان شاگردان او سند ها را حذف کرده است.

یلاحظ علیه: این روایات صحیح و مسند و مرسل داشت، ولی مضمون و نتیجهی روایات متضافر است. ولی دو نکته را باید متذکر شد:

نکتهی اول ــ آیا روایات می خواهند بگوید خبر واحد حجت نیست مگر این که مطابق کتاب باشد؟ اگر چنین باشد چرا به همین صورت نگفته است و مستقیما نگفته اعلموا ان الخبر الواحد حجه.. این طرز بیان که اکل از قفاست. اگر خبر واحد مطابق کتاب شد که دیگر نوبت به خبر واحد نمی رسد. لذا این روایات هدفی دیگر دارد.

ص: ۷۶

نکتهی دوم ـ ما نمی توانیم بگوییم حتماً بایـد مضـمون روایات در قران باشـد. علم اجمالی و تفصـیلی داریم که در روایات ما در ابواب مختلف معارف و احکام مضامینی دارد که در قرآن مجید نیست. اگر این طور شد باید همه جوامع روائی مانند بحار و وافی کنار برود و همه اخبار پیامبر و ائمه علیهم السـلام را از اعتبار بیانـدازیم. پس بایـد بگوییم مراد از موافقت عدم مخالفت است. پس قسم دوم به قسم سوم بازگشت.

طایفهی سوم روایات عدم حجیت خبر

طائفهی سوم روایاتی است شرط عمل به خبر واحد را عدم مخالفت با کتاب معرفی کرده است:

حدیث۱۶ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۹ وَ بِهَـذَا الْإِسْـنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْـحَابِهِ قَالَ سَـمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ مَنْ خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ وَ سُـنَّةَ مُحَمَّدٍ ص فَقَدْ کَفَرَ

اسـناد متقـدم محمـد بن اسـماعیل نیشابوری عن فضل بن شاذان (ثقه) عن ابن ابی عمیر عن هشام بن حکم است. مراسـیل ابن ابی عمیر حجت است. سـند خوب است. این روایت ارتباطی به خبر واحد ندارد و مربوط به فتوی است. کفر یعنی ستر الحق یا کفران نعمت کرد.

طایفهی چهارم روایات عدم حجیت خبر

طائفهی چهارم روایاتی است که می گوید خبر باید هم مخالف کتاب نباشد و هم موافق کتاب باشد.

حدیث ۱۵ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۸ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْـمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْـلِ بْنِ شَـاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَـامِ بْنِ الْحَکَمِ وَ غَیْرِهِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ خَطَبَ النَّبِیُّ ص بِمِنًى فَقَالَ أَیُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَکُمْ عَنِّی یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَکُمْ یُخَالِفُ کِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ

حدیث ۱۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۳ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَهً وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوه

اول سند چنین است: علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم. نوفلی و سکونی هر دو عامیاند ولی روایات آنها پدیرفته است. ما در اینجا به همان دلیل سابق باید موافقت را لغو کنیم و بگوییم مراد همان است که مخالف نباشد.

فتحصل که روایت باید مخالف قرآن نباشد. روز بعد دو نوع تفسیر در باره این روایات را خواهیم گفت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

سه طائفهی اخیر از روایات مورد استناد قائلین به عدم حجیت خبر واحد را به یک طائفه برگرداندیم که روایت باید مخالف قرآن نباشد و این مضمون مستفیض و متضافر است. این روایات دو نوع محمل دارد و آنها را دو نوع میتوان تفسیر کرد:

محمل اول ــ این روایات مربوط به وقتی است که روایت با قرآن تباین کلی داشته باشد و شامل مسائل اعتقادی است و ربطی به احکام ندارد. از زمان امیرالمؤمنین پدیدهی غلو آغاز شد و در عصر امام صادق علیه السلام به اوج رسید. حتی خطابیه که نه نماز می خواندند و نه روزه می گرفتند کارشان غلو در شأن ائمه بود. نُصَیریه هم همینطور. جاعلان این اخبار دو دسته بودند: دشمنان آگاه و دوستان نادان. دشمنان آگاه این کار را می کردند تا ائمه را از نظر مردم بیاندازند. گروه دوم که جاهل بودند با جعل این اخبار نان می خوردند یعنی استئکال می کردند. غالبا غلات یکی از این دو فرقه هستند. روایت داریم که من استأکل بلعمه فقد افتقر. روایتی را مرحوم مجلسی ذکر کرده است که به موجب آن، فردی به کسی می گوید که مردم میگویند امام صادق علیه السلام ضعیف الحدیث است و او توضیح میدهد که چگونه عدهای نزد امام میآیند و میروند و با احادیث دروغی که به امام میبندند استئکال بالعلم میکنند. در این روایت مجلسی فقط قسم دوم از غلات مورد توجه قرار گرفته است. این روایات که می فرماید خبر با قرآن معارض نباشد مربوط به این فرقه است. خوشبختانه مؤلفان کتب اربعه روایات را غربال کردهاند و این نوع احادیث در آن خیلی کم است، نمیگویم اصلاً نیست ولی خیلی کم است. و منابع پدید آمده به وسیله محمدون ثلاث تقریباً منقح است. البته اگر روایتی در احکام شرعی هم با قرآن تباین کلی داشته باشد ما آن را نمیپذیریم. لذا امام صادق می فرمایند: الغلاه شر الناس.

ص: ۷۸

محمل دوم ــ این روایات عام است و هم تباین و هم اخص را شامل است، مشروط به این که معارض با قرآن باشد. یعنی این روایات ناظر به خبر واحد مجرد نیست ناظر به خبر واحدی است که معارض داشته باشد و می فرماید آنها را بر قرآن عرضه کنید و مخالف قرآن را دور بریزید، صرف نظر از این که تباین کلی داشته باشد یا عموم و خصوص من وجه باشد. دلیل این

امر آن است که این روایات وحدت سیاق و لسان دارد با روایات تعادل و تراجیح.

روایت ۲۹ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۶۲ سَعِیدُ بْنُ هِبَهِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِیُّ فِی رِسَالَتِهِ الَّتِی أَلَّفَهَا فِی أَحْوَالِ أَحَادِیثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیٍّ ابْنَیْ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِیهِمَا عَنْ أَبِی الْبَرَکَاتِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِی جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَیْهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی کِتَابِ اللَّهِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ- فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ

دلیل سوم نافین حجیت خبر واحد: اجماع

مدعی اجماع سیدمرتضی در الذریعه است. ذریعه دو چاپ دارد، یکی چاپ تهران و دیگری چاپ مؤسسه امام صادق علیه السلام با مقدمه اینجانب. سید مرتضی پرچمدار مخالفت با خبر واحد است و عدم حجیت خبر واحد را شعار شیعه می داند، مانند مخالفت با قیاس و استحسان. ما دو جواب عرض می کنیم:

ص: ۷۹

جواب اول ادعای اجماع سید مرتضی ـ اولا ادعای اجماع مرتضی با ادعای اجماع شیخ طوسی در عده معارض است. او میگوید سیره علمای ما بر این جاری بود که به خبر واحد عمل میکردند و اگر از فقیه پرسیده میشد که دلیل شما چیست روایت موجود در یک کتاب یا اصل را ذکر میکرد. فرق اصل با کتاب در این است که اصل از یک کتاب گرفته نشده و مستقیماً از امام یا فرد دیگری شنیده شده است. ولی کتاب آن است که از یک کتاب دیگر گرفته شده است. این کتب و اصول نه متواتر بود و نه مستفیض. وقتی این دو ادعای اجماع در تعارض با هم باشد، این دو متعارض تساقط می کنند. این جواب از باب تعارض و تساقط و قانع کننده نیست. عمده جواب دوم است.

جواب دوم ادعای اجماع سید مرتضی ـ جواب دوم این است که شیعه در زمان مرتضی در بغداد رشد کرده بود و اهل سنت از او می پرسیدند که شما چرا به روایات ما عمل نمیکنید. سید درگیر اینگونه بحثها بود و برای پاسخ به آنها، با این جواب خود را خلاص می کرد. مثلا لا وصیه لوارث را ما مانعی نمیدانیم و معتقدیم وارث میتواند وصی باشد ولی اهل سنت به این خبر قائلند و وارث را وصی نمیدانند. در این گونه موارد از سید سؤال میشد که چرا به این روایات عمل نمیکنید. راه خروج از این مشکل همین بود که بگوید ما به خبر واحد عمل نمیکنیم. پس این روایات ناظر به روایات مخالفین است. مرحوم بروجردی می فرمود اجماعاتی که شیخ در خلاف دارد برای اسکات طرف مخالف است. او خیلی جاها می گوید للخبر و للاجماع. او با این تعبیر حق اعتراض را از طرف مقابل میگرفت. البته مخالفت ابن ادریس با حجیت خبر واحد را با این توجیه نمیتوان جواب داد و او فتوای خودش را در این زمینه دارد.

ص: ۸۰

****

ادلهی قائلین به حجیت خبر واحد

قائلین به حجیت خبر واحد هم چهار نوع استدلال کردهاند: کتاب، سنت، اجماع و عقل. مهم سه تای اولی است.

دلیل اول قائلین به حجیت خبر واحد: کتاب

قائلین به حجیت خبر واحد به چند آیه استدلال کردهاند.

آیهی اول آیهی نبأ و تبین است:

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ (حجرات،۶)

لئلا را بایـد در تقدیر گرفت، یعنی لئلا تصـیبوا قوما بجهاله. شأن نزول این آیه در مجمع هست، ولید بن عقبه و پدرش در سال ۸ مسـلمان شدنـد. پیـامبر او را برای گردآوری زکوات بنی المصـطلق فرسـتاد و آنها به اسـتقبالش آمدنـد و او به دلیل سابقهی دشـمنی بـا آنهـا در عصـر جـاهلیت به نزد پیامبر آمـد و گفت هولاء منعونی. این خبر موجب غضب مسـلمانان شـد و پیامبر هم نـاراحت شـد و تصـمیم به جنگ با آنها گرفت، ولی این قسـمت روایت درست نیست زیرا پیامبر به خبر یک نفر در امور مهام عمل نمی کرد و اگر اینطور بود آیه باید خطاب به پیامبر نازل میشد نه مؤمنان. به هر حال آیه در پی این موضوع نازل شد. در اینجا دو سؤال مطرح است:

پرسـش اول این است که بنی المصطلق در سال ۶ هجرت اسـلام آوردند و ولید بن عقبه در سال ۸ اسلام آورد. جواب روشن است که ممکن است بعد از ایمان آوردن او و پس از فتح مکه او را فرستاده باشند و لازم نیست که قبل باشد.

ص: ۸۱

پرسش دوم این است که چرا پیامبر فردی فاسق را برای جمع زکات فرستاد. پاسخ این است که پیامبر به ظاهر عمل می کرد. و عمل به باطن وظیفهی پیامبر نیست. مرحوم ابن شهر آشوب در مناقب نقل می کند که وقتی امیرالمؤمنین ابو موسی را به حکمیت می فرستاد گفت کأنی به و قد خُدِع. از حضرت پرسیدند پس چرا او رامی فرستی؟ حضرت فرمود انبیاء و اولیاء به ظواهر عمل می کنند و الا خدا نباید برای فرعون پیامبر بفرستد زیرا می داند که او ایمان نمیآورد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

در بین آیاتی که برای اثبات حجیت خبر واحد به آن استناد شده است، آیهی نبأ از همه مهمتر است. استدلال به این آیه از دو طریق است:

از طریق مفهوم وصف

از طریق مفهوم شرط

این دو گاه حتی از سوی بزرگان با هم خلط میشود و اینها را باید از هم جدا کرد.

الف. تمسک به آیهی نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق مفهوم وصف

خود مفهوم وصف را هم دو نوع تقریر کردهاند:

تقریر اول مفهوم وصف _ خداوند فاسق را موضوع قرار داده است ولی موصوف این وصف حذف شده است. در وصف اگر موصوف ذکر شود به آن معتمد میگویند و اگر موصوف آن ذکر نشود به آن غیر معتمد گفته میشود. بر اساس این تقریر موضوع مرکب از مخبر و فاسق است. معنای آیه این می شود که اگر مخبر فاسق شد، تبین کنید و مفهوم آن این میشود که اگر فاسق نباشد، دیگر تبین لازم نیست. زیرا اگر فاسق نباشد، عادل است چون این دو، دو وصفی هستند که لاثالث لهماست. بین فاسق و عادل حالت دیگر وجود ندارد. مانند فی سائمه الغنم زکوه. اگر سائمه نباشد، قهرا باید معلوفه باشد و معلوفه زکاه ندارد و اگر قرار باشد هر دو زکاه داشته باشد، قید سائمه لغو میشود. آوردن قید سائمه نشان می دهد که این قید سائمه مدخلیت دارد. در اینجا اصلا مفهوم شرط را به ذهن نیاورید. در ما نحن فیه هم اگر فاسق مدخلیت نداشت و موضوع فقط همان مخبر بود، نیازی به آوردن آن نبود. یلاحظ علیه: قیود بر پنج نوع است:

ص: ۸۲

قید زائد _ در مثال الانسان الضاحک ناطق، ضاحک قید زائد است.

قید توضیحی _ مثلا در آیهی ۳۳ سورهی مبارکهی نور: .... وَ لاـ تُكْرِهُوا فَتَیاتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً ... این ارادهی تحصن قید توضیحی است، زیرا اکراه در وقتی معنی دارد و محقق می شود که ارادهی عفت وجود داشته و ماهیت آن متوقف

بر عفت است. ان اردن تحصناً نسبت به اکراه قید توضیحی است.

قید غالبی ـ قیدی است که غالبا هست ولی در حکم مدخلیت ندارد. مثلا در آیهی ۲۳ سورهی مبارکهی نساء: ...و ربائبکم اللاتی فی حجورکم ... که به این معناست که انسان با ربیبهی خود نمی تواند ازدواج کند، فی حجورکم قید غالبی است، زیرا غالباً چنین است که زن پس از طلاق دختر خود را رها نمی کند و او را همراه خود میآورد.

قید احترازی ـ این قید قیدی است که در حکم مدخلیت دارد. همین آیه ذیلی دارد که قید آن احترازی است و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن... دخلتم بهن یک قید احترازی است. اگر قید احترازی باشد، حکم هست و اگر نباشد نسبت به بود و نبود حکم ساکت است. شاید حکم باشد ولی به علتی دیگر. در آیهی ۲۸۲ سورهی مبارکه بقره: .... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداء ... این دو شاهد حتما لازم است و با بودن آن حکم هست ولی اگر نباشد نسبت به این که حکم هست یا نیست ساکت است و اتفاقا در اینجا حکم هست، زیرا بعد از آن میفرماید اگر دو شاهد نبود، یک مرد و دو زن شاهد بشوند. پس اگر علت منحصره باشد با نبود قید دیگر حکم نیست و اگر علت منحصره نباشد، حکم هست، و در این صورت آوردن قید مثلاـ سائمه بودن لغو نیست، زیرا ممکن است در سؤال سائل باشد.

ص: ۸۳

قیـد ذات المفهـوم ـ ایـن قیـد، قیـدی است کـه اگر باشـد حکـم هسـت و اگر نباشـد حکـم نیست، و این وقـتی است که علت منحصره بودن آن از خارج احراز شود. قید ذات المفهوم از احترازی یک قدم بالاتر است.

حال قید فاسق در مخبر فاسق مسـلما قید زائد و توضـیحی و غالبی نیست، بحث در این است که احترازی است یا ذات المفهوم. چه بسا فاسق قید احترازی باشد که با رفتن آن حکم از بین نمی رود هر چند ما از آن آگاه نباشـیم. اگر پرسـیده شود پس چرا قرآن بر فاسق تکیه کرد. جواب این است که ممکن است ادلهی مختلف داشـته باشـد و مثلا در اینجا میخواهـد این فاسق را که همـان ولیـد بن عقبه است رسوا نمایـد. احتمال این که یک قیدجانشـین داشـته باشـد، برای ما کافی است که نگوییم قیـد حتماً ذات المفهوم است.

بیان اول در مفهوم وصف مبتنی بر آیه، بیان معالم و قوانین و فصول است.

تقریر دوم مفهوم وصف ـ بیان دوم بیان شـیخ انصاری است. شیخ میفرماید خبر فاسق دو خصوصیت دارد: خصوصیت ذاتی و خصوصـیت عرضـی. خصوصیت ذاتی آن کونه خبر الواحد است و خصوصیت عرضی آن، فاسق بودن است. شیخ میپرسد تبین مال خصوصیت ذاتی است یا عرضی؟ اگر عرضی باشد ثبت المراد فتبین که مسأله گرد فسق می چرخد و اگر ذاتی باشد دیگر اسـتدلال ساقط است زیرا خبر واحـد هم فاسق و هم غیر فاسق را می کیرد. اگر علت ذاتی باشد تعلیل به عرضـی کار صـحیحی نیستماننـد کمـک به فقیر دانشـجو به دلیل دانشـجو بودن و یک کمک به عالم کاشانی به دلیل کاشانی بودن. در ما نحن فیه هم وقتی قرآن تبین را به عنوان عرضـی معلق میکنـد، نه به خصوصـیت ذاتی مشترک بین عـادل و فـاسق، این نشان میدهـد که همین خصوصیت عرضی سبب تبین است نه مطلق خبر واحد بودن. اگر خصوصیت ذاتی سبب بود، چرا قران تعلیل ذاتی را رها کرد و به تعلیـل عرضـی روی آورد؟ قرآن میبـایست می گفت ان جـاء کم مخبر واحـد فتبینوا.. یلاحـظ علیه: حق بـا شـماست، ملاک همان ذاتی است، مگر این که عدول وجهی داشته باشد که در اینجا هم علت عدول تصریح به فسق مخبر و رسوا کردن او یعنی ولیـد بن عقبه بوده است. همو بود که تا آخر عمر بـدنام بود و در مسـجد کوفه نماز صـبح را چهار رکعت خواند و در مستی قی کرد و انگشتر او را از دسـتش درآوردنـد و بـا نـامهی ابن مسـعود و پیگیری امیرالمومنین علیه السـلام از امارت کوفه عزل شد.

ص: ۸۴

ب. تمسک به آیهی نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق مفهوم شرط

پیش از بیان چگونگی تمسک به آیهی نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد، مقدمهای را باید بطان کنیم. قضایای شرطیه از نظر حمل محمول بر موضوع دو نوع است:

نوع اول ـ گاه محمول صدق می کند بر موضوع خواه این شرط باشد یا نباشد. مانند زید ـ ان سلّم علیک ـ اکرمه. اکرام قابل حمل بر زید است خواه سلام کند و خواه نکند، هر چند در اینجا اکرام کردن به وقتی محدود شده که سلام کند، ولی در حالت سلام نکردن هم میتوان این جزاء بر موضوع حمل کرد. این قضیهی شرطیه ذات المفهوم است.

نوع دوم ـ ولی گاه صدق محمول ملزوم این است که قید باشد: الولد ـ إن رزقت ـ فاختنه. رزق ولد اگر نباشد، حمل محمول بر موضوع اصلاً ممکن نیست. اختنه وقتی قابل حمل است که رزق ولد باشد. این نوع قیود قیود محقق موضوع و مقوم موضوع است. الامیر ـ ان رکب ـ خذ رکابه. اگر رکوبی نباشد اخذ رکاب معنی ندارد. یا الدرس ان قرأته فاحفظه، این قید ان فرأته هم مقوم موضوع است. این قضیهی شرطیه فاقد المفهوم است. زیرا در اینجا سلب الجزاء به خاطر عدم موضوع است و این ربطی به مفهوم ندارد، زیرا در این صورت دیگر همهی قضایای حملیه دارای مفهوم خواهند شد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

تمسک به آیهی نباء برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق مفهوم شرط را سه نوع تقریر کردهاند:

ص: ۸۵

تقریر مشهور

تقریر آخوند

تقریر مرحوم خوئی

تقریر نخست مفهوم شرط ـ تقریر اول که همان تقریر نزد مشهور است، این است که مشهور موضوع را نبأ الفاسق قرار دادهاند و شرط هم إن جاء به الفاسق است و جزاء هم فتبینوا، یعنی: نبأ الفاسق ـ ان جاء به الفاسق ـ فتبینوا. اولی موضوع و بین دو خط فاصله شرط و جمله آخر هم که جزاست. تقریر این است که منطوق آیه این است که خبر الفاسق ان جاء به الفاسق فتبینوا و مفهوم آن هم این است که نبأ الفاسق ان لم یجیء به الفاسق فلاتتبینوا ولی این مفهوم دو مصداق دارد:

ـ مصداق اول ـ نبأ الفاسق را نه فاسق و نه عادل نیاوند که در این صورت شرط محقق موضوع می شود و لا تتبینوا هم از قبیل سالبه به انتفای موضوع می شود.

ـ مصـداق دوم ـ مصـداق دیگر آن این است که فـاسق خبر نیاورد و مثلا عادل آن را بیاورد. در این جا شـرط محقق موضوع نیست. و معنـای آن هم حجیت خبر واحـد عـادل است. و در اینجـا سالبه به انتفای محمول است. که خبر عادل هست ولی تبین لازم ندارد.

این تبیین و تقریر مطابق معالم و قوانین و کتب قدماست. یلاحظ علیه: همان اشـکال معروف شیخ را باید در اینجا ذکر کرد که در مفهوم، بایـد جزا وارد بر همان موضوع منطوق باشـد و نمیتواند بر موضوع دیگری حمل شود. موضوع منطوق و مفهوم باید یکی باشـد: یشـترط فی صـحه المفهوم وحـده الموضوع فی القضـیه المنطوقیه و المفهومیه. چون در منطوق نبـأ الفـاسق موضوع است بایـد در مفهوم هم چنین باشـد. و اگر این شـد، این دیگر یـک مصـداق بیشتر نـدارد و نبأ العادل دیگر موضوع نیست. نبأ الفاسق ان لم یجیء به فلاتتبینوا زیرا دیگر مصـداق تحقق پیـدا نکرده است و ربطی به آوردن شـدن خبر به وسـیله عادل ندارد. علمای ما در این ده قرن اشتباه کرده اند و در منطوق و مفهوم دو موضوع مختلف قرار دادهاند. شیخ می گوید این اشکال قابل دفع و جواب نیست.

ص: ۸۶

تقریر دوم مفهوم شرط _ در تقریر دوم که از آن محقق خراسانی است _ آخوند می خواهد اشکال استادش را جواب دهد و صورت مسأله را عوض می کند. ایشان می گوید تصویر دقیق موضوع چنین است:

منطوق: النبأ الموجود فی الخارج طول القرون _ ان جاء به الفاسق فتبینوا

مفهوم: النبأ الموجود فی الخارج طول القرون _ ان لم یجیء به الفاسق فلاتتبینوا

ایشان قضیه را حقیقیه و موضوع را بسیط می گیرد: النبأ، بر خلاف شیخ که موضوع را مرکب فرض کرده بود: نبأ الفاسق. اگر موضوع را مانند آخوند تصور کنیم، در این صورت شرط محقق موضوع نیست و موضوع ذات نبأ و خبر است. البته اگر فاسق نباشد قهرا عادل خواهد بود. در این صورت دیگر سالبه به انتفای موضوع نیست، بلکه سالبه به انتفای محمول است. زیرا فرض کردیم که نبأ در جامعه و در خارج هست ولی تبین نمیخواهد ,. یلاحظ علیه: اگر آیه در مقام بیان احکام نبأ است و می خواهد احکام نبأ را بگوید فرمایش شما درست است و قهراً مفهوم دارد ولی آیه در مقام بیان احکام نبأ نیست، آیه در مقام بیان یک قسم است و آن نبأ الفاسق است. و این برداشت شما بر خلاف آیه است.

تقریر سوم مفهوم شرط: تقریر سوم تقریر آقای خوئی در مصباح الاصول است. ایشان خواسته است طرح جدیدی بریزد ولی شما ببینید طرح ایشان همان طرح آقای آخوند خراسانی است یا واقعاً طرح جدیدی است. ایشان می گوید گاه موضوع بسیط است مانند نبأ و گاه مرکب است و اگر مرکب شد، گاه محمول به هر دو نیاز دارد، مانند الولد _ ان رزقت و ان کان ذکرا _ فاختنه. در اینجا باید هر دو جزء باشد تا حکم بیاید. در اینجا قطعا قضیه فاقد مفهوم است و گاه فقط به جزء اول نیاز دارد و جزء دوم زائد است. مانند اذا رکب الامیر و کان الجمعه فالزم رکابه که قید جمعه زائد است و گرفتن رکاب به جزء اول برمی گردد. و آیه هم از قبیل همین دومی است. ان جاء به الفاسق قید موضوع نیست بلکه از قبیل ان خرج یوم الجمعه است که مدخلیت ندارد و جنبه ظرفی دارد. یلاحظ علیه: این بیان برمی گردد به همان بیان آخوند خراسانی. و آن اشکالی که به آخوند شد اینجا هم مطرح است که آیه در صدد بیان احکام خبر بما هو خبر نیست، بلکه در صدد بیان احکام نبأ الفاسق است.

پس هر سه تقریر از نظر نشان دادن حجیت خبر واحد با تمسک به آیه قابل خدشه بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

شیخ میگفت استدلال به مفهوم آیهی نبأ برای حجیت خبر واحد دو اشکال غیر قابل دفاع دارد.

اشکال اول تمسک به آیه نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد: بسیط نبودن موضوع

اشکال اول این بود که موضوع مطلق نبأ نیست بلکه نبأ الفاسق است که اگر آورده شود، تبین میخواهد و اگر آورده نشود، به دلیل سالبه به انتفای موضوع بودن، تبین نمیخواهد. خبر عادل اصلا در اینجا مطرح نیست.

مرحوم آخوند این را قبول دارد و از راه دیگر با عبارتی باریک و مهم می خواهد جواب این اشکال را بدهد و از مناسبت حکم و موضوع استفاده میکند. آخوند میپرسد چرا باید خبر فاسق را تبین کرد؟ و جواب میدهد به دلیل نداشتن ملکهی عدالت و به همین دلیل تبین منحصر است به خبر فاسق، یعنی به دلیل مناسبت حکم و موضوع، خبر عادل دیگر تبین نمیخواهد. تبین مناسبتی با خبر عادل ندارد و تبین منحصر میشود به خبر فاسق. این کلمهی منحصر که در کفایه هست اهمیت زیاد دارد. طبعا اگر منحصر شد دیگر خبر عادل تبین نمیخواهد. یلاحظ علیه: این جواب آخوند هم قابل نقد است. خبر فاسق دو مشکل داشت: فاسق هم امکان دارد عمداً دروغ بگوید و هم احتمال دارد که اشتباه کند. ولی عادل عمداً دروغ نمی گوید ولی ممکن است اشتباه کند.

پس این آیه نه مفهوم وصف دارد و نه مفهوم شرط. این مربوط به اشکال اول.

ص: ۸۸

اشکال دوم تمسک به آیهی نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد: عموم التعلیل فی الآیه مانع عن انعقاد المفهوم

خلاصهی اشکال در عنوان آمده است. اشکال دوم این است که آیه مفهوم دارد ولی این مفهوم معارض دارد، منتهی این معارض که همان عموم تعلیل است دو بیان مختلف در رسائل و کفایه دارد. در رسائل تکیه بر ندامت است و لی در کفایه بر کلمهی جهالت تکیه شده است. طبق نظر شیخ کل قضیه لا یؤمن فیه عن الندامه یجب التبین فیها. و این هم در خبر فاسق و هم در خبر عادل هست، در هیچ یک از اینها ما از ندامت در امان نیستیم. در فاسق من جهتین و در عادل من جهه واحده. مانند این که بگویند انار نخور به دلیل این که ترش است؛ در اینجا این ترش بودن دلیلی است که تعمم دارد و شامل هر خوردنی ترش دیگر هم میشود. در ما نحن فیه جلوگیری از ندامت عمومیتی دارد که مانع از این است که بگوییم تنها باید از خبر فاسق تبین کنیم، بلکه تبین خبر عادل را هم ضروری میکند.

اما بیان آخوند روی کلمهی جهالت تکیه دارد که به معنای ندانستن و عدم العلم است. از نظر آخوند خبر متواتر مفید علم

است و خبر واحد مفید علم نیست. و این مفید علم نبودن هم در فاسق هست و هم در عادل. این ندانستن یا مانع انعقاد مفهوم است و یا در صورت انعقاد معارض آن است.

به این اشکال به شکلهای مختلف جواب داده شده است.

ص: ۸۹

جواب اول: پاسخ شیخ ـ شیخ می گوید موضوع ندامت است ولی در آیه تبین گفته و مراد از تبین ظهور عرفی حاصل از اطمینان مقابل جهالت است. و این اطمینان در خبر فاسق نیست و در خبر عادل هست. اگر اطمینان باشد از ندامت در امان هستیم. یلاحظه علیه: تبین به معنای اطمینان نیست، بلکه به این معناست که چهرهی واقع صد در صد روشن شود. در قرآن همه جا تبین به معنای علم است.

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ فَتَبَیَّنُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغانِمُ کَثیرَهٌ کَذلِکَ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَتَبَیَّنُوا إِنَّ اللَّهَ کانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبیراً (نساء،۹۴)

موضوع آیه ریخته شدن خون است و در آن وثوق و اطمینان کافی نیست بلکه باید علم و بینه باشد.

سَنُریهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهیدٌ (فصلت، ۵۳)

اینجا هم تبین یعنی آشکار شدن کامل یعنی چهرهی واقع روشن نیست و باید روشن شود.

... وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ... (بقره، ۱۸۷)

در اینجا هم چهره واقع روشن نیست.

جواب دوم ـ آخوند گفته که اشکال مبنی بر این است که جهالت به معنی عدم علم است و لکن جهالت به معنای سفاهت است و حماقت. عمل به قول فاسق سفاهت است و عمل به قول عادل سفاهت نیست. ان قلت اگر چنین باشد آیا اصحاب پیامبر کار سفیهانه انجام می دادند؟ به عبارت دیگر اگر عمل به قول فاسق عمل سفیهانه باشد، اصحاب پیامبر که از عقلاء بودند آن را انجام نمیدادند. قلت آنها چون نمی دانستند این کار سفیهانه است آن را انجام میدادند و اگر این غفلت نبود آن را انجام نمیدادند. یلاحظ علیه: بله درست است که جهالت در قرآن به معنای سفاهت آمده، ولی در این آیه به این معنی نیست و در آیهی نبأ به معنای عدم علم به واقع و ضد تبین است. در این آیات جهالت به معنای سفاهت به کار رفته است:

وَ إِذا جاءَکَ الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِآیاتِنا فَقُلْ سَلامٌ عَلَیْکُمْ کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْکُمْ سُوءاً بِجَهالَهٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ (انعام،۵۴)

ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذینَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَهٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحیمٌ (نحل،۱۱۹)

إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلَی اللَّهِ لِلَّذینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَهٍ ثُمَّ یَتُوبُونَ مِنْ قَریبٍ فَأُولئِکَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلَیْهِمْ وَ کانَ اللَّهُ عَلیماً حَکیماً (نساء، ۱۷)

اما در اینجا شبهه مصداقی داریم و ظاهراً در این آیه جهالت به معنای ندانستن است به قرینهی تبین. تبین به معنای دانستن است و جهالت هم مقابل آن یعنی ندانستن. اگر چنین شد التعلیل یعم الفاسق و العادل. فتبین که خبر واحد مفهوم ندارد و به درد نمی خورد.

جواب سوم: جواب محقق نائینی است که اشکال را وارونه می کند. تا حال اشکال این بود که عموم التعلیل جلوی مفهوم را میگیرد. ایشان میفرماید مفهوم صدر آیه حاکم است بر ذیل آیه یعنی تعلیل. حکومت همین است که فردی را داخل یا خارج می کند. صدر آیه عادل را بیرون می کند و مانند لا ربا بین الزوج و الزوجه که زوج و زوجه را از دایرهی ربا بیرون میگذارد، ذیل آیه را از اول مضیق میکند. تعلیل میگفت که به جز علم به چیزی عمل نکنید و مفهوم خبر عادل را محرز واقع و علم در برابر تشریع قرار میدهد. در بارهی عادل علم داریم که خبر او واقع را احراز میکند، هر چند علم تعبدی. و محکوم هیچ وقت نمیتواند معارض حاکم قرار گیرد هر چند ظهور آن اقوی باشد. شیخ و آخوند می خواستند ذیل را حاکم بر صدر آیه کنند و او برعکس کرد. یلاحظ علیه: حاکم و محکوم باید در دو دلیل مختلف باشد. و چون در اینجا هر دو در یک دلیل هستند، در این حالت دو ظهور با هم تعارض می کنند و در نتیجه کلام مجمل می شود.

ص: ۹۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه‌ی اشکال اول برای تمسک به آیه‌ی نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق مفهوم آیه این بود که اگر این مفهوم، مفهوم وصف باشد، این قید احترازی است و قید احترازی هم مفهوم ندارد و اگر مفهوم شرط باشد، سالبه به انتفای موضوع است و لذا مفهوم ندارد.

خلاصه‌ی اشکال دوم هم این بود که عموم تعلیل موجود در آیه، با مفهوم تعارض دارد. شیخ در جواب روی تبین تکیه کرد در حالی که در بیان آیه روی ندامت تکیه کرده بود. ما همان حرف شیخ را میپذیریم. ندامت پشیمانی است و مدار آیه همان است و شیخ اگر همین را توضیح می داد و به سراغ تبیین نمی رفت، بهتر بود. آیه میخواهد بگوید هر خبری که عمل به آن ندامت آور باشد عمل به آن ممنوع است. مثلا اگر فردی به پزشک حاذق مراجعه کند هر چند نسخه او نتیجه نبخشد، خودش را برای مراجعه به او مذمت نمی کند، چنین فردی شاید متأسف شود ولی نادم نمیشود. ولی مراجعه به پزشک غیرحاذق شایسته‌ی ملامت است و ندامت‌آور است. بنابراین دائره‌ی عموم تعلیل در امان بودن و نبودن از پشیمانی است. و این در امان بودن در قول عادل هست و در قول فاسق نیست. پس تعلیل عام نیست. ما اشکال دوم را از این راه حل میکنم.

اشکال سوم: اخراج المورد عن المفهوم

این اشکال میخواهد بگوید که قبیح است انسان قاعده‌ای را وضع کند و خود آن مورد از آن قاعده بیرون باشد و به عبارت دیگر ضابطه شامل مورد نباشد. اخراج المورد مستهجن است. شیخ میفرماید مفهوم آیه در موضوعات خارجی که مورد آیه هم یکی از آنهاست به کار نمیرود. می گویند در احکام قول عادل حجت است ولی در موضوعات قول عدلین لازم است. مورد آیه موضوع است و آن ارتداد بنی المصطلق است. اگر آیه مفهوم داشته باشد، مورد خودش را شامل نیست، زیرا ارتداد از موضوعات است و در موضوعات مفهوم حجت (قول عادل) نیست، بلکه قول عدلین حجت است. جواب شیخ به این اشکال این است که مورد خارج نشده است، بلکه اطلاق مفهوم در مورد مقید شده است. مفهوم اطلاق دارد ولی در مورد به این عادل یک عادل دیگر ضمیمه می شود. اخراج مورد غیر از تقیید مفهوم مطلق است. اطلاق دلیل در مورد مقید به ضم عادل دیگر شده است. یلاحظ علیه: شیخ به اشکال جواب نداده است، بلکه آن را تقریر کرده و تنها عبارت را عوض کرده است. تقیید اطلاق مفهوم در مورد همان اشکال مورد بحث است. زیرا به هر حال شما هم قبول کرده‌اید که اطلاق حجت نبوده است و نیازمند قید بوده است و این همان اشکال است. ما معتقدیم که خبر عادل همان طور که در احکام حجت است در موضوعات هم حجت است غایه الامر در برخی امور گاه دو نفر و گاه چهار نفر لازم است. مانند قضاء و رؤیت هلال. اهمیت احکام که بیش از موضوعات است، چطور در احکام خبر عادل حجت است و در موضوعات حجت نیست. ما این بحث را در کلیات فی علم الرجال به تفصیل بحث کرده‌ایم و اثبات کرده‌ایم که خبر واحد در موضوعات هم حجت است. این که دیروز روی تبین به معنای علم قطعی تکیه شد با بحث امروز منافات ندارد. تکیه امروز بر ندامت است. باید به حدی تبین کرد که از نظر ندامت در امان باشیم.

ص: ۹۲

اشکال چهارم: اختصاص نبأ به امور خطیره

این اشکال خود من است اگر انسان قرآن شناس باشند می بیند که بین خبر و نبأ فرق وجود دارد. نبی هم از نبأ متشق است. خبر به هر چیزی گفته می شود ولی نبأ باید دارای اهمیت و خطیر باشد.

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبا قُرْباناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقينَ (مائده، ۲۷)

(تلفظ این آیه با وجود کثرت حرف قاف، به دلیل گنجاندن برخی حروف در لابلای آن دشوار نیست.) قرآن در اینجا اولین گناه در زمین را با نبأ ذکر کرده است. آیات دیگر هم همینطور است و شما هم اگر مادهی نبأ را در قرآن جستجو کنید به همین نتیجه میرسید.

وَ لَقَدْ جاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلينَ (انعام،۳۴)

وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقينٍ (نمل، ۲۲)

عَمَّ يَتَساءَلُونَ _ عَنِ النَّبَإِ الْعَظيمِ (نبأ، ۱و۲)

اگر اینطور باشد این آیه هم که در آن از کلمهی نبأ استفاده شده نه خبر، در امور مهمه مانند ارتداد بنیالمصطلق است. از آیه اگر قرار باشد مفهوم گیری کنید آیه فقط حول و حوش امور مهمه بحث می کند. یعنی دلیل اخص از مدعاست. از مفهوم و منطوق آیه چیزی برداشت نمی شود مگر این که از راههای دیگری مثل اولویت استفاده کنید. من تاکنون جواب این اشکال خودم را پیدا نکردهام.

دیگر اشکالات که از این پس ذکر میشود مربوط به آیه نبأ نیست و مربوط است به همهی ادله. کفایه به همین اشکالات که ذکر شد بسنده کرده ولی شیخ همه را ذکر کرده است و ما هم همه را بررسی میکنیم.

ص: ۹۳

******

در بارهی دیدگاه محقق نائینی که دیروز ذکر شد، لازم است توضیح دوبارهای داده شود. طبق نظر ایشان مفهوم (خبر عادل) می گوید من علم هست و عموم تعلیل هم میگوید به غیر علم عمل نکنید، مفهوم میگوید اگر عادل آمد القای احتمال خلاف کنید. عمده این است که ببینیم ایشان مفهوم راچطور معنی می کند. ایشان میفرماید مفهوم این است که الق احتمال الخلاف. و این مفهوم حاکم بر ذیل آیه است. یلاحظ علیه: سه اشکال بر ایشان وارد است:

اشکال اول این است که حکومت در جائی است که احد الدلیلین ناظر به دلیل دیگر باشد، خواه ناظر به موضوع یا محمول. من کلمهی مفسر را به کار نمیبرم و میگویم ناظر باشد. مثلاً التراب احد الطهورین موضوع را متطهر باشد توسعه می دهد. یا ذروا ما بقی من الربا و لاربا موضوع را مضیق می کند. در این آیه، مفهوم ناظر به ذیل نیست تا بگوییم ذیل را میکوبد و آن را مضیق میکند. رسائل در اول تعادل و تراجیح حاکم را مفسر محکوم می داند و البته من به جای تفسیر نظارت را می گویم.

اشکال دوم صغروی است. چه کسی گفته که مفهوم الق احتمال الخلاف این است؟ مفهوم مستفاد از آیه لایجب التبین است نه الق احتمال الخلاف.

اشکال سوم این است که اگر اشکال محقق نائینی درست باشد دور لازم می آید. مفهوم داشتن بستگی دارد به نداشتن معارض، یعنی حاکم نبودن و حاکم بودن هم بستگی دارد به وجود مفهوم. بودن مفهوم متوقف بر نبودن مانع است و نبودن مانع متوقف بر بودن مفهوم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۵ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

در ادامهی بحث دیروز در بارهی خروج مورد از مفهوم آیه، ممکن است گفته شود که آیه نسبت به جزئیات مثل این که قول ثقه در احکام حجت است یا در موضوعات، مستقلا حجت است یا به انضمام ثقه دیگر، عن حدس حجت است یا عن حس، ثقه دچار نسیان بشود یا نشود، در مقام بیان نیست و این شرایط و جزئیات اصلاً در آیه مورد نظر نیست.

همانطور که در جلسهی گذشته هم گفته شد، این اشکالات دیگر مربوط به آیه نیست بلکه مربوط به همهی آیات و ادله حجیت خبر واحد است.

اشکال اول: تعارض بین مفهوم و آیات ناهیه

اشکال دیگری که به این استدلال کردهاند، تعارض مفهوم آیه با آیات ناهیه است که میگویند به ظن عمل نکن. و بین مفهوم و آیات عموم و خصوص من وجه است. در جائی که یک مرجع تقلید عادل خبری می دهد مفهوم آیه (خبر عادل) هست و آیات ناهیه نیست، و در خبر فاسق هم آیات ناهیه هست و مفهوم نیست و در خبر عادل مفید ظن هر دو هست. و در این تعارض مرجع آیات ناهیه است چون اقوی است. جواب این است که آیات هر ظنی را نمیگوید بلکه ظن بی پایه و خیال و توهم و خرافات مورد نظر است. که در این باره به تفصیل صحبت کردیم. پس بین آیات ناهیه و مفهوم آیه تباین هست. در لاتقف ما لیس بک علم همان طور که قبلا هم گفته شد، مراد از علم حجت است.

ص: ۹۵

اشکال دوم: شمول مفهوم بر قول سید مرتضی

اشکال دیگر این است که اگر مجموع ادلهی شما نشان داد که خبر واحد حجت است قول سید مرتضی را هم باید قبول کنید و او ادعای اجماع میکند. او هم ثقه است او هم از طریق اجماع قول معصوم را نقل می کند. به این اشکال شش جواب دادهاند. که چهار جواب را ذکر می کنیم:

جواب اول اشکال دوم: اولا سید مرتضی قول معصوم را عن حدس نقل می کند نه عن حس.

جواب دوم اشکال دوم: و ثانیا اگر قرار است قول سید را قبول کنیم قول شیخ را هم باید قبول کنیم که اجماعی بر خلاف او را ادعا کرده است. این جواب نقضی است و مهم و عمده همان جواب حلی است.

جواب سوم اشکال دوم: جواب سوم این است که اگر قول او را بپذیریم تخصیص اکثری لازم می آید، زیرا اول باید از حجیت خبر واحد سخن بگوییم و بعد با قبول قول سید اکثر آن اخبار را از دایرهی حجیت خارج کنیم. و این تخصیص مستهجن است.

جواب چهارم اشکال دوم: اشکال چهارم این است که خود سید که میگوید خبر واحد حجت نیست، عملا میگوید حرف مرا هم نپذیرید، زیرا قضایای حقیقیه شامل خودش هم می شود.

میشود این جوابها را گسترش داد.

اشکالات عدم شمول مفهوم بر اخبار مع الواسطه

شیخ این اشکال را مؤخر آورده و آخوند مقدم. این اشکالات به مطلق خبر واحد بر می گردد نه آیهی نبأ. آخوند فقط دو اشکال از این پنج اشکال را ذکر کرده و در نسخه های مختلف رسائل گاه سه و گاه چهار و گاه پنج اشکال ذکر شده است. مرحوم نائینی هم این اشکالها را مفصلاً بحث کرده است.

ص: ۹۶

اشکال اول: انصراف ادله از اخبار بوسائط

قـدر متیقن ادلهی حجیت خبر واحـد اخبار بدون واسـطه است و این ادله از خبر مع الواسـطه منصـرف است. آیه نبأ از اخبار مع الواسـطه منصرف است. البته انصراف یک ادعای بدون معیار است و هر کسی میگوید این دلیل از این موضوع انصراف دارد و دیگری هم میگوید از موضوع دیگر منصـرف است. جواب این اشکال این است که چرا منصرف است؟ با کدام معیار منصرف است؟ اگر این طور باشد باید کتب تاریخ را دور بریزیم.

اشکال دوم: انصراف ادله از خبر تعبدی

مراد از خبر تعبدی همان اخبار مع الواسـطه است. خبر گاه وجدانی است و آن وقتی است که راوی مستقیماً از امام صادق علیه السـلام میشـنود و گـاه تعبـدی است، خبر مع الوسائـط تعبـداً صـادق است. زیرا بین مـا و راوی اول چنـد واسـطه قرار دارد. این اشـکال با اشـکال قبلی یکی شد. جواب این اشکال همان جوابی است که به اشکال اول داده شد، انصراف معیار خاص ندارد. فرق نمی کند که ثقه یکی باشد یا بیشتر، بله اگر واسطه خیلی زیاد باشد در آنجا احتمال اشتباه زیاد است. این دو اشکال عملاً یک اشکال است.

اشکال سوم: ضرورت اثر شرعی داشتن مخبر به

اشـکال سوم این است که معنـای حجت بودن خبر ثقه تصـدیق عادل است. این عصارهی چنـد دلیل است. تصـدیق عادل وقتی است که خبر ثقه اثر شـرعی داشـته باشد، در غیر این صورت لازم نیست که او را تصدیق کنیم. قول راوی آخر اثر شرعی دارد ولی مثلاً- کلینی که مخبر به او قول علی بن ابراهیم و مخبر به او نیز مقول ابراهیم بن هـاشم و مخبر به او نیز ابن ابی عمیر است، این چه اثر شـرعی دارد؟ جواب این اشـکال هم این است که صـدّق العادل باید لغو نباشد ولی در اینجا قول کلینی گرچه تمام السبب نیست ولی جزء العله هست، زیرا کل واحد من هذه الوسایط سبب لثبوت قول المعصوم علیه السلام. اینها جزء العله است و این برای تعبد به تصدیق کافی است.

ص: ۹۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

برای آگاهی تفصیلی از پنج اشکال مربوط به خبر مع الواسطه میتوان به فوائد الاصول مرحوم نایینی مراجعه کرد. در بارهی اشکال اول و دوم یعنی انصراف ادله از خبر مع الوسائط و خبر تعبدی این توضیح را باید افزود که انصراف معلول احد الامرین است: کثره الوجود و کثره الاستعمال. در اینجا اصلاً استعمالی نیست که بگوییم کثرت دارد. صدّق العادل را ما درست کردیم، پس کثرت استعمالی در کار نیست و لاجرم باید کثرت وجود باشد، ولی اتفاقاً روایات مع الواسطه بیشتر از روایات بلا واسطه است، یعنی کثرت وجودی هم وجود ندارد و لذا نمیتوان از انصراف سخن گفت. در اینجا موضوع صدق العادل است و از معصوم چیزی دریافت نکردهایم که بگوید صدّق العادل.

اشکال سوم هم این بود که " مخبر به " باید دارای اثر شرعی باشد و در اینجا اثر شرعی وجود ندارد. این مثال را در نظر بگیرید: قال الصدوق حدثنی الکلینی قال حدثنی الصفار قال قال الامام العسکری. در این سند، قول صفار خوب است زیرا قول امام را نقل می کند و قول امام اثر شرعی دارد ولی مخبَربه کلینی و صدوق اثر شرعی ندارد، پس صدق العادل اخبار مع الواسطه را نمیگیرد. در جواب گفتیم که لازم نیست که هر مخبر به اثر شرعی مستقیم داشته باشد، همین که اگر صدوق و کلینی نباشند، قول صفار هم ثابت نیست همین کافی است یا باید مخبر به اثر شرعی داشته باشد یا پلکان اثر شرعی باشد.

ص: ۹۸

دو اشکال دیگر در بارهی خبر بالوسائط باقی می ماند که امروز یکی از آنها را بررسی میکنیم.

اشکال چهارم: اتحاد الحکم مع الاثر الشرعی

به جای اثر شرعی میتوان از تعبیر جزء الموضوع هم استفاده کرد. جملهی صدق العادل فی کل خبر له اثر شرعی از سه جزء تشکیل شده است:

حکم: که همان صدّق است.

موضوع: کل خبر

قید: داشتن اثر شرعی

وقتی صفار می گوید قال الامام العسکری هر سه جزء ثابت است:

حکم: وجوب تصدیق

موضوع: خبری که نقل کرده مثل طهارت یک شیء یا نجاست آن

اثر: وجوب یا عدم وجوب اجتناب از آن

ولی همین که از صفار عبور کنیم و إخبار کلینی از صفار یا إخبار صدوق از کلینی را مد نظر قرار دهیم، این سه مؤلفه (حکم، موضوع، اثر شرعی) به دو مؤلفه کاهش میيابد. مثلًا در کلینی دیگر اثر شرعی در کار نیست و اثر شرعی آن همان تصدیق عادل است که با اولی یکی می شود و این همان اتحاد حکم با اثر شرعی است. این مضمون را با عباراتی پیچیده مثل " یلزم ان یکون تصدیق العادل بتصدیق العادل " بیان کردهاند که نیازی به استفاده از آنها نیست. اتحاد حکم با اثر را اتحاد حکم با جزء الموضوع هم میتوان گفت. آخوند سه جواب به این اشکال داده است:

جواب اول: فرق است بین این که این یک قضیه، قضیهی حقیقیه باشد یا قضیهی طبیعیه. در قضایای حقیقیه افراد را یکایک میبینیم ولی در طبیعیه اجمالاً ـ موضوع را می بینیم نه تفصیلاً و حکم روی طبیعت موضوع است نه افراد آن. به همین دلیل النار حاره با أکرم کل عالم فرق دارد. اگر قضیه حقیقیه باشد اشکال شما وارد است ولی اگر طبیعیه باشد، اشکال وارد نیست، زیرا اثر را تک تک ندیدیم که یکی بودن حکم و اثر را بتوانیم ادعا کنیم. و در قضیهی طبیعیه هم وقتی حکم صادر میشود به همهی افراد تسری پیدا میکند بدون اینکه محذور اتحاد حکم و موضوع پیش بیاید.

جواب دوم: این است که گاه ممکن است یک قضیه حکمی را لفظاً شامل نباشد، اما مناطاً شامل باشد. صدّق العادل هر چند به دلالت لفظیه شامل تصدیق خبر عادل مربوط به خود این جمله نیست، ولی مناط تصدیق عادل در این جمله هم هست و مناطاً خودش را هم شامل است. به عبارت دیگر چون فرقی بین این اثر (وجوب تصدیق) و دیگر آثار مانند اجتناب و عدم آن نیست، بر خبر عادل همهی آثار حتی وجوب تصدیق مترتب است. مانند کسی که بگوید: کل خبری صادق. حال این سؤال مطرح است که این جمله آیا خودش را هم شامل است یا نه؟ خودش را شامل نیست زیرا هنوز این عبارت در حین گفتن به یک خبر تبدیل نشده، پس لفظاً شامل نیست ولی مناطاً شامل است. البته اگر بگوید: کل خبری کاذب، اگر خودش را شامل شود، لازمهاش صادق بودن همهی اخبار دیگر اوست. ولی با این مثال دوم کاری نداشته باشید، زیرا پاسخ آن متفاوت است.

جواب سوم هم تمسک به اجماع مرکب و عدم فرق بین انواع اثر است. وقتی شما آثار شرعی را بر حکم مترتب میکنید این اثر را هم باید مترتب کنید و فرقی بین آنها وجود ندارد.

یلاحظ علی الجواب الاول: اهمال در مقام اثبات ممکن هست ولی در مقام ثبوت ممکن نیست. اکرم کل عالم اثباتاً مجمل است و معلوم نیست مراد از عالم فقیه است یا نه؟ ولی در مقام ثبوت که نمی تواند چنین باشد. مهمله بودن به درد دلالت می خورد ولی در مقام ثبوت نمیتواند این اهمال وجود داشته باشد. بنا بر این، در صدّق العادل فی کل خبر ذی أثر، مراد یا اثری غیر از وجوب تصدیق مورد نظر است یا اعم از آن و غیر آن. اگر اولی باشد، به إخبار صدوق از کلینی نمیتوان تعبد داشت، و حال آن که لازمهی تصدیق صدوق وجود اثر در خبر اوست و اگر مراد دومی باشد، که اشکال باز میگردد و لازمهی آن اخذ حکم در موضوع است. پس این جواب اول به کار نمیآید ولی جواب دوم و سوم بد نیست. جواب واقعی آن است که آیه و روایتی نداریم که بگوید باید تک تک این قضیهها اثر شرعی داشته باشد، آن جه مهم است، این است که لغو نباشد و در اینجا جملگی ما را به اثر شرعی که قول معصوم است می رساند و لغو نیست.

ص: ۱۰۰

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات مربوط به اخبار مع الواسطه اشکالات عقلی است و باید از راه عقل پاسخ داده شود. آخوند به سه اشکال از این اشکالات اشاره کرده است و گفتیم که دو اشکال اول عملاً یکی است.

اشکال چهارم این بود که تعبد غیر از غایت است. ایجاب التصدیق باید غایتش غیر از خودش باشد و این با اشکال سوم که ضرورت اثر شرعی داشتن مخبر به بود، فرق دارد. در اینجا اشکال این است که در غیر از صفار که قول امام علیه السلام را نقل میکند، غایت با حکم یکی است. در غیر صفار خبر ذی اثر شرعی است و این همان وجوب تصدیق است. جواب ما در این جا همان جوابمان به اشکال سوم است، به این معنی که تصدیق صدوق مقدمهی یک عمل بزرگ است که ما را به قول امام معصوم میرسد و لازم نیست که خودش یک اثر شرعی مستقیم داشته باشد.

اشکال پنجم: لزوم اثبات موضوع به وسیلهی حکم

روشن است که اول باید موضوع درست شود تا حکم بر آن سوار شود، حکم از قبیل عرض است و موضوع از قبیل جوهر. اگر موضوع به وسیلهی حکم ثابت شود مانند این است که عرض به وسیلهی جوهر اثبات شود. اشکال چهارم به صدر سند بود و این اشکال به ذیل سند. به این معنی که خبر صدوق که صدر سند است، وجدانی است و ما مستقیماً آن را درمییابیم و موضوع آن هم محقق است و حکم که همان وجوب تصدیق باشد، می آید و روی آن مینشیند ولی بعد از او را که دیگر ما نشنیدهایم، مثل خبر کلینی از صفار. اگر صدوق را تصدیق نکنیم هرگز خبر کلینی اثبات نمی شویم. و این همان یلزم اثبات الموضوع بالحکم است. حکم همان تصدیق الصدوق است و با آن موضوع یعنی خبر کلینی اثبات میشود.یلاحظ علیه: تصور شده است که ما یک صدّق العادل داریم و حال آن که ما به تعداد موضوعات صدق العادل داریم. بعد که موضوع را به وسیلهی حکم سابق ثابت کردیم، حکم جدید روی آن میآید و دیگر کاری به حکم سابق نداریم. و به همین ترتیب موضوع و صدّق بعدی منکشف میشود. این در فقه نظیر دارد مانند اثبات الاقرار بالاقرار یا همجنین هنگامی که بینه بر اقامهی بینه اقامه شود که بینهی دوم به وسیلهی بینهی اول اثبات میشود.

ص: ۱۰۱

پس آیهی نبأ دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد مگر این که تبین در حد نگرانی و ندامت باشد که اگر خلاف درآمد پشیمان شویم و باید به حدی تبین کنیم که دیگر پشیمانی نداشته باشیم و آیه بیشتر از این را در برنمیگیرد و البته احتمال ندامت هم برای تبین کافی است. و یا از طریق اولویت که بگوییم وقتی در امور خطیره قول ثقه حجت است، به طریق اولی در غیر آن هم باید حجت باشد. من همان پاسخ اول را برمیگزینم که تبین در حد رفع ندامت باشد.

آیهی دوم برای اثبات حجیت خبر واحد: آیهی نفر

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبه،۱۲۲)

برای فهم آیه باید قبل و بعد آن را هم خواند که هر دو در بارهی جهاد است:

وَ لا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغيرَةً وَ لا کَبيرَةً وَ لا يَقْطَعُونَ وادِياً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما کانُوا يَعْمَلُونَ (توبه،۱۲۱)

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذينَ يَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْيَجِدُوا فيکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقينَ (توبه،۱۲۳)

اگر کسی بخواهد آیه را معنی کند، نباید آن را از ماقبل و مابعدش جدا کند. لذا در تفسیر آیه چهار رأی وجود دارد:

مربوط دانستن آیه به نافرین که در نتیجه دیگر آیه ربطی به حجیت خبر واحد ندارد. مرحوم طبرسی این مفهوم را از حسن بصری نقل میکند. طبق این برداشت نافرین در میدان جهاد ایمانشان تقویت میشود و وقتی به نزد قوم خود برمیگردند به آنها انذار میدهند که مبادا ایمانشان سست شود. این تفسیر دو مزیت دارد:

حفظ وحدت سیاق آیات

حفظ وحدت مرجع ضمیر در سه کلمهی یتفقهوا، لینذروا، رجعوا

ولی این دو اشکال را هم دارد که:

اشکال اول این است که تفقه در دین به معنای فهم دین و آموزش دادن و آموزش دیدن است و میدان نبرد ایمان انسان را قویتر می کند ولی در آنجا دینآموزی وجود ندارد.

اشکال دوم این است که در همهی جنگها پیروزی نبوده است و در برخی غزوات مانند احد شکست بوده است. و تقویت ایمان نتیجهی نصرت و پیروزی است نه شکست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

همان طور که گفته شد دومین آیهای که برای حجیت خبر واحد به آن استناد شده است، آیهی نفر است:

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ

عرض کردیم که در تفسیر این آیه، اقوال گوناگونی هست و آن را چهار نوع تفسیر کردهاند:

تفسیر اول: تنها خطاب به مؤمنین مدینه است که به آنها میگوید همه به جهاد نروید تعدادی از شما به جبههی جنگ بروند و در میدان جنگ تفقه کنند و فقیه شوند بعد که برگشتند به ساکنان مدینه به ویژه آنها که قاعد بودند انذار کنند. در این تفسیر علی الظاهر وحدت ضمائر محفوظ است و مرجع همه یکی است و آن نافرین است. البته روشن است که ضمیر در لعلهم دیگر نافرین نیست و به قاعدین مربوط است. این تفسیر از نظر سیاق آیه هم خیلی خوب است. ولی مشکلاتی هم دارد:

ص: ۱۰۳

· اولاً ـ تفقه در دین آموزش دین است، در جبههی جنگ که آموزش در دین نیست، غایه ما فی الباب دین انسان قوی تر میشود.

· ثانیاً لازمهی این مطلب این است که کسانی که به جنگ رفتهاند افقه از کسانی باشند که نزد پیامبر ماندهاند و قرآن و حدیث شنیدهاند و این بعید است.

· ثالثاً چیزی که غایت است برای نفر باید همیشگی باشد، غایت تفقه رویت امدادهای غیبی است و این که همیشگی نبود و

مثلاً در احد که چنین نبود.

اشکالات دیگری هم هست که هم المحصول و التهذیب به آنها اشاره کردهاند.

تفسیر دوم: خطاب به مؤمنان مدینه و به آنها میگوید همگی که نمیتوانید به جهاد بروید، تعدادی به جهاد بروند و بقیه بمانند و تفقه کنند و هنگامی که بازگشتید به شما آموزش بدهند. در واقع مردم دو دسته میشوند: آنها که به جهاد رفتهاند و آنها که تفقه کردهاند و کاستیهای گروه اول را برطرف میکنند. این معنی هم خوب است ولی یک مشکل دارد و آن تفکیک در مراجعه ضمیر است. ضمیر لیتفقهوا و لینذروا به قاعدین برمی گردد و در رجعوا به نافرین و مجاهدین.

تفسیر سوم: خطاب به مردم اهل بلاد است و کاری به مؤمنان مدینه ندارد، یعنی ای مردم شهرهای مختلف شما همگی که نمیتوانید به نزد پیامبر بیایید و تفقه کنید، پس از هر شهری چند نفری به مدینه بیایند و درس بخوانند و بر گردند و قوم خود را اندار و آموزش دهند. در این تفسیر دیگر سخنی از جهاد نیست. و مطابق وضعیت کنونی حوزههای علمیهی ماست که از هر شهری گروهی اعزام میشوند و در اینجا درس میخوانند و سپس برمیگردند و مردم شهر خود را آموزش میدهند. در این تفسیر هم دیگر تفکیک ضمیر وجود ندارد و هر سه ضمیر به نافرین برمیگردد با این تفاوت که این نفر برای آموزش دین است بر خلاف تفسیر اول که نفر آن برای جهاد بود. مشکل این تفسیر این است که بر خلاف سیاق آیات است، ولی روایات ما این معنی را تأیید میکنند. مثلاًـ پیامبر فرمود که اختلاف امت من رحمت است، و کسی عرضه داشت اگر اینطور باشد اتحاد آنها نقمت است، پیامبر فرمود مراد از این اختلاف دودستگی نیست، بلکه رفت و آمد است، اختلافهم نحو الحدیث، رفت و آمد برای آموزش حدیث و سپس این آیه را خواندند که فلولاـ نفر من کل فرقه منهم طائفه. موضوع بر خلاف سیاق بودن را چگونه میتوان حل کرد؟ برخی آیات دو بار نازل شده است، مثلاً آیهی و لسوف یعطیك ربك فترضی از سور مکی است ولی در آستانهی رحلت پیامبر هم دوباره آن را جبرئیل بر پیامبر خواند. پس چه اشکالی دارد که این آیه هم دو بار نازل شده باشد، یک بار در سیاق آیات جهاد و یک بار هم مستقلاً مع قطع النظر عمّا قبله و ما بعده. در آیهی تطهیر مصلحت و ضرورتی بود که در وسط آیه بیاید تا بعداً مشکلاتی پیدا نشود، ولی در اینجا چنین ضرورتی وجود ندارد.

تفسیر چهارم: تفسیر علامه طباطبائی است که میخواهد بین تفسیر سوم و وحدت سیاق جمع کند. در این تفسیر برای مردم یک شهر دو نفر وجود دارد؛ یک نفر برای جهاد و یک نفر برای تفقه در دین و اینها وقتی به بلد خود برگشتند و با هم ملاقات کردند نافرین برای آموزش دین به نافرین برای جهاد آموزش میدهند. این معنی خوب است ولی اشکال آن این است که بر خلاف ظاهر قرآن است. ظاهر قرآن این است که یک نفر است و دو نفر نیست. بعلاوه گاه در عبارت مرحوم علامه اختلاف در مرجع هم پیش میآید زیرا ضمیر اذا رجعوا را به مجاهدان برمی گرداند و دو ضمیر قبلی به نافرین برای تفقه برمیگردد.

این احتمال که در نفر برای جهاد پیامبر هم حاضر بوده است و اینها وقتی که به مدینه برمیگردند به مردم مدینه آموزش میدهند قابل قبول نیست، زیرا میدان جهاد محل آموزش نبوده است. از این تفاسیر چهارگانه آن چه به کار ما میآید همان تفسیر سوم است.

مقدمهی دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که لزوم حذر بعد از انذار از کجا برداشت میشود؟ یعنی اگر کسی تفقه در دین کرد و انذار کرد، بر چه اساسی مخاطب باید حذر عملی داشته باشد. لعل وقتی برای غیر خدا به کار میرود، در آن جهل وجود دارد ولی برای خدا که جهل معنی ندارد، لذا میگویند وقتی برای خداوند لعل به کار میرود معنایش این است که آن کار برای خدا محبوبیت دارد، لعلهم یتقون یعنی خدا تقوی را در این مورد دوست دارد. این قانون کلی است که لعل برای انشای ترجی است، ولی مبادی میخواهد. مبادی لعل برای انسان جهل و برای خدا محبوبیت مرجوّ است. پس معلوم میشود حذر عملی امری محبوب است، اگر چنین شد، میگوییم یا مقتضی هست یا نیست. اگر مقتضی باشد حذر واجب میشود و اگر مقتضی نباشد، حذر آن لغو خواهد بود. پس اگر قول این متفقه منذر مقتضی باشد و به بیان ما اگر قول او حجت باشد، حذر واجب است و اگر مقتضی نباشد، حذر لغو است. نبود مقتضی مانند این که یک بچه از منبر بالا برود و بگوید ربا حرام است. در اینجا همین که حذر محبوب است نشان میدهد که مقتضی وجود دارد و قول این فرد حجت است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما همچنان در آیهی نفر است که در سه مقام بیان شده و میشود:

مقام اول: تفاسیر آیه

مقام اول در بارهی آیهی نفر تفاسیر آیه است که همان طور که گفته شد تفسیر سوم که خطاب آیه را به عموم مردم جهان میدانست و نه مردم مدینه را انتخاب کردیم. پاسخ دیگری در ارشاد هست که آیه شاید دو بعد داشته باشد: یک بعد جهادی و یک بعد علمی که خودتان مراجعه کنید.

مقام دوم: کیفیت استدلال به آیه

تمام استدلال مبتنی بر این است که حذر مخاطب آن هم حذر عملی واجب است. وجوب حذر را از سه راه و به سه بیان ثابت کردهاند:

بیان اول: لعل برای انشای ترجی است، ولی تفاوت در مبادی است. انشای ترجی انسان به دلیل جهل است ولی مبدأ آن برای خدا محبوبیت متعلق لعل است. حال امر محبوب و محبوبیت حذر دائر است بین وجوب و لغویت. اگر حذر یک امر مطلوب است این سؤال مطرح است که حجت بر آن اقامه شده است یا نه؟ اگر حجت بر آن قائم شده باشد حذر واجب است و اگر حجت قائم نشده باشد، به دلیل قبح عقاب بلا‌ـ بیان لغو است و حذر این مخاطب غلط است. پس اگر محبوب است نشان میدهد که حجت بر آن قائم شده است و الا محبوب نبود.

بیان دوم: بیان دیگر این است که اگر واقعاً تفقه و انذار واجب باشد ولی گوش کردن و عمل کردن برای مخاطب لازم نباشد، لغویت لازم است و کار خلاق متعال پیراسته از لغو است. اگر تفقه و انذار واجب است برای پرهیز از لغویت، حذر هم باید واجب باشد.

ص: ۱۰۶

بیان سوم: بیان سوم این است که حذر ذی المقدمه است و دو مقدمه آن تفقه و انذار است و اگر مقدمهها واجب شد، ذی المقدمه هم باید واجب باشد. این بیان بر این میزان اصولی استوار است که هر گاه مقدمه واجب باشد ذی المقدمه هم واجب است.

مقام سوم: اشکالهای استدلال به آیه

به این بیانها اشکالهائی شده و آنها را رد کردهاند و به تفکیک آنها را بررسی میکنیم.

اشکال بیان اول:

بیان اول این بود که اگر حجتی در کار باشد و حرف گوینده حجت باشد، حذر واجب و اگر چنین حجتی در کار نباشد، حذر مخاطب لغو است. مرحوم آخوند و دیگران میگویند سخن این فرد که میگوید حذر واجب است، دو بعد دارد:

بعد اول، بعد اخروی است که اگر واجب باشد، ترکش عقاب دارد و اگر حرام باشد، فعلش عقاب دارد و سخن این فرد نسبت به بعد اخروی حجت نیست، یعنی خبر واحد نسبت به بعد اخروی حجت نیست.

بعد دوم، بعد دنیوی است با این بیان که اوامر و نواهی شرع تابع مصلحت و مفسدت است. و ما اگر احتمال دهیم که این منذر راستگو باشد، احتمال مصلحت و مفسدت میدهیم و اگر به سخن او گوش نکنیم ممکن است مصلحت از دستمان برود و مفسده دامن ما را بگیرد.

بعد اول قول قائل حجیت آن نسبت به تکلیف و ثواب و عقاب است و بعد دوم بحث حجیت و اثبات تکالیف نیست، خبر واحد حتی اگر حجت نباشد یک کاربرد دیگر هم دارد و آن مصلحت و مفسدهی دنیوی است که اگر مطابق واقع باشد، حرامش مفسده و واجبش مصلحت دارد و با گوش دادن به آن لااقل این مصلحت و مفسده دنیوی را رعایت کردهایم. موضوع این اوامر و نواهی دارای اثر وضعی است، مانند شراب که بداند یا نداند که حرام است، اگر آن را بنوشد، دامن او را میگیرد. اگر احتمال راستگو بودن بدهیم احتمال مصلحت و مفسدت میدهیم برای این که این مصلحت و مفسدت فوت نشود به قول او گوش می دهیم. پس گوش کردن به حرف نه به خاطر این است که حجت تمام شده باشد ولی در عین حال جا دارد که ما به حرف طرف گوش کنیم. حتی اگر یک صبی غیر بالغ هم خبر بدهد گوش دادن به حرف او عقلائی است. این در گرو حجیت و عدم حجیت خبر واحد نسبت به تکلیف نیست. پس این که میگویند به حرف این منذر گوش کن نه به خاطر تکلیف شرعی است که درد ما آنجاست، بلکه به خاطر بعد دوم است. یلاحظ علیه: این اشکال بی پایه است، زیرا جلب مصالح دنیوی و احتراز از مفاسد دنیوی که واجب نیست. آن چه واجب است مصلحت و مفسدهی اخروی است. چگونه ممکن است که حذر واجب باشد به خاطر مصالح دنیوی که احدی نگفته جلب آنها و احتراز از آنها واجب است. همه در شبهات موضوعیه برائت جاری می کنند، هر چند ممکن است شراب باشد. اگر حذر واجب است، باید مقدمهی آن هم واجب باشد و آن هم همان ثواب و عقاب اخروی و تکالیف باشد و الا بعد دوم که مصالح به من برسد و از مفاسد اجتناب کنیم کسی حکم وجوب برای آن نداده است.

اشکال بیان دوم:

بیان دوم این بود که اگر انذار واجب باشد، حذر هم باید واجب باشد و الا لغویت لازم میآید، آخوند میفرماید لایلزم اللغویه. چون شاید در وجوب شنیدن تعدد شرط باشد، مثل بینه، اگر به یکی گوش کردیم، باید صبر کنیم دیگری هم بیاید و بینه درست شود. پس این طور نیست که وجود این لغو باشد، و حتی بالاتر شاید بینه را کافی ندانیم و بگوییم خبر باید مستفیض باشد و حتی بالاتر شاید بگوییم خبر باید متواتر باشد. پس عدم وجوب دلیل بر لغویت نیست، اثر دارد. پس با حکم به عدم وجوب حذر لغویت لازم نمیآید. شنیدن واجب نیست ولی نمیتوان این خبر را کنار گذاشت.

اشکال بیان سوم:

به بیان سوم این اشکال مهم شده است که اشکال عمده هم همین است و بقیهی اشکالها قابل حل است. در این آیه سه عمل وجود دارد: نفر، تفقه، انذار و حذر هم که هست. سؤال این است که آیا آیه به همه برمی گردد یا فقط به اولی؟ آیا آیه در مقام بیان هر سه است و یا تنها در مقام بیان شق اول است. آیه اگر در مقام بیان باشد می توان به آن برای حجیت خبر واحد استناد کرد. در مقام بیان بودن یعنی این که وقتی آیه میگوید اگر منذر شما را انذار کرد حرف او را بپذیرید، سواء کان وحده أو اثنین أو اکثر أو حد تواتر. اگر در مقام اجمال باشد، نمیتوان اخذ به اطلاق کرد. ولی وقتی آیه را بررسی میکنیم، میبینیم که مسألهی آیه همان شق اول است و آیه میخواهد یک مسألهی اجتماعی را بیان کند، به شهادت کلمهی کافه و نسبت به تفقه و انذار در مقام بیان نیست. گر بخواهیم به آیه برای حجیت خبر واحد استناد کرد، باید در مقام بیان سومی باشد ولی در مقام بیان اولی است. آیه در مقام بیان این امر اجتماعی است. در مقام بیان نبودن مانند سخن پزشکی است که در خیابان بیماری را ببیند و به صورت کلی به او بگوید دارو مصرف کن و در مقام بیان بودن مانند پزشکی است که در مطب معاینهی دقیق میکند و دارو تجویز میکند. آیه نسبت به موضوع دوم و سوم در مقام اجمال است. این اشکال همهی بیانهای دیگر را از بین میبرد. اینجا نگفته که چون منذر ثقه است، حذر واجب است و این نشان می دهد در مقام بیان نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

اشکال سوم به استدلال به آیهی نفر این بود که آیه در سه مرحله بحث دارد:

تقسیم افراد اجتماع

انذار افراد

حذر مخاطب

آیه در مقام بیان بحث اول است. به دلیل این که در صدر آیه کلمه کافه به کار رفته است ولی از نظر دوم یعنی چگونگی انذار و شرایط حذر در مقام اجمال است. مثلاً اگر شرط حجیت، افاده علم باشد آیه از این نظر ساکت است. چون در مقام بیان نیست احتمال میدهیم که شرط حذر این است که انذار افاده علم کند و لذا نمیتوانیم به مطلق انذار عمل کنیم

مرحوم خوئی می فرماید آیه از هر سه نظر در مقام بیان است هم از نظر نفر و هم انذار و هم حذر، اگر علم شرط آن بود لازم بود که در آیه به آن اشاره کند.ایشان می فرماید چه فرقی بین آیه و آیه وضوء است که همه فقها به اطلاق آن برای شک در شرایط تمسک می کنند:

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْديكُمْ مِنْهُ ما يُريدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (مائده، ۶)

ص: ۱۰۹

مثلاً اگر شک کردیم که دوبار باید دست را شست یا یکبار میگوییم که آیه مطلق است. از نظر آقای خوئی آیهی نفر مانند آیهی وضوء اطلاق دارد. یلاحظ علیه: بین آیهی نفر وآیهی وضوء فرق هست. صدر آیه وضوء نشان میدهد که آیه در مقام بیان حدود وضوء و شرایط و جزئیات آن است فلذا اگر در جزئیت شیءای یا شرطیت آن شک کردیم، تمسک به اطلاق آن در نفی مشکوک صحیح است. ولی آیه نفر فقط در مقام بیان همان بخش اول است و بقیهی مسائل به صورت حاشیهای در آن مطرح شده است. مشکل اصلی استدلال به این آیه همین است و همه اشکالاتی که شده قابل دفع است ولی این اشکال قابل دفع نیست.

اشکال چهارم: انذار به امر واقعی

اشکال این است که ظاهر آیه این است که افراد بروند و متفقه بشوند و واقع دین را دریابند و انذار آنها هم به امور واقعی دین

باشـند، ظاهر این است که متفقه ظان نیست و واقع دین را فراگرفته است. تفقه چیزی جز معرفت امور واقعی دین نیست و انذار واجب هم انـذار به همین امـور متفقه فیهـاست. اگر در این دو مرحله، امر واقعی شـرط است، در مرحله سـوم هـم که مربـوط به مخاطب است باید همان امر واقعی مد نظر باشد. مخاطب باید بداند آن چه می شنود واقع دین است. معنای این سخن آن است که شـرط وجوب حـذر، علم متحـذر به صـدق منذر در انذارش به احکام واقعی است. معنای آن این است که خبر واحد وقتی حجت است که مفیـد علم برای مخاطب باشد. یلاحظ علیه: این اشـکال جدید نیست، معنای ان همان است که آیه از نظر افاده علم اطلاق ندارد. حذری حجت است که مخاطب بداند سخن منذر مطابق واقع است.

اشکال پنجم: ابلاغ همراه با تخویف

خلاصهی این اشکال این است که مطلوب در این مقام این است که اثبات کنیم قول راوی که سخن معصوم را نقل میکند برای مجتهد حجت است و این با فهم راوی از سخن معصوم و فهم مجتهد از سخن معصوم فرق دارد. ولی آیه تنها بر انذار متمرکز است و کاری به این موضوع ندارد و انذار ابلاغ همراه با تخویف است. آیه نمی گوید به محض شنیدن گوش کن. آیه دو نفر را شامل است:

واعظی که مردم را با آن چه از مسلمات است انداز دهد. یعنی خودش عالم است و مخاطبش هم عالم است ولی از باب تذکر به مردم انذار می دهد.

دیگری مجتهدی که رأی خودش را از کتاب و سنت استنباط می کند و برای مقلد همراه با انذار بیان می کند به شرط این که مجتهد تنها فتوی ندهد و ابلاغ و اندار هم بکند.

اما بحث ما در جائی است که صرف گفتار راوی حجت باشد و فهم او برای مجتهد حجت نباشد. اگر چنین باشد دیگر این ربطی به مانحن فیه ندارد. این آیه خبر واحد حجت را شامل نیست، آیه تنها خبری را می گیرد که هم خبرش حجت باشد و هم تخویفش. مجتهد نسبت به خبر این حالت را ندارد. یلاحظ علیهم: این اشکال قابل دفع است. عرف الغای خصوصیت میکند و میگوید اگر روای حاوی دو پیام باشد هم پیام امام و هم پیام خودش و هر دو حجت باشد، چرا آنجا که تنها یک پیام داشته باشد حجت نباشد؟ اگر در هر دو حجت است در مرحله اول هم حجت است.

ص: ۱۱۱

پاسخ مرحوم نائینی به اشکال ـ مرحوم نائینی به اشکال پنجم اینگونه جواب میدهد که حتی آن جا که مثلاً زراره کلام امام را نقل می کند یک دلالت تطابق دارد و یک دلالت التزامی و راوی هر چند به صورت تطابقی تخویف ندارد ولی خبرش تضمناً شامل تخویف هست. یلاحظ علیه: ولی این جواب درست نیست، زیرا آیه در جائی است که دلالتش تطابقی باشد.

پس نتیجه این شد که آیهی نفر در بارهی کیفیت انذار و حذر فاقد اطلاق است و از سوی دیگر آیه مربوط به کسی است که بعد از تفقه به انذار و ابلاغ بپردازد و به صرف نقل کلام معصوم مجرد از تفقه و انذار و حذر مربوط نیست مگر این که الغای خصوصیت کنیم.

آیهی سوم برای اثبات حجیت خبر واحد: آیهی کتمان

إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ (بقره، ۱۵۹)

آیه در بارهی یهودیان و نصاری است که نشانههای مربوط به پیامبر را کتمان می کردند. ولی شأن نزول آیه را مقید نمی کند و الّا هر که حق را کتمان کند، مشمول آیه است.حال اگر کتمان حرام شد، قبول مخاطب واجب می شود و الا آن حکم لغو است. نظیر این در آیهی زنان مطلقه است:

... وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فی أَرْحامِهِن ...(بقره، ۲۲۸)

بر زنان مطلقه جائز نیست که آن چه را در رحم دارند، کتمان کنند، زیرا عده آنها به وضع حمل است. اگر بگوید بچه ندارم با سه ماه عده تمام است و اگر داشت باید تا وضع حمل صبر کند. یلاحظ علیه: ایجاب بیان (در برابر کتمان) بدون ایجاب قبول از سوی مخاطب، مستلزم لغویت هست ولی اگر این قبول مشروط به تعدد یا حصول اطمینان یا علم قطعی باشد، دیگر لغویت لازم نمیآید، یعنی ممکن است که بگوییم قبول مخاطب واجب است ولی شرط دارد و آن ضمیمه شدن یک عالم دیگر است. اگر بگوییم مطلقا واجب نیست حرف شما وارد است ولی اگر آن را مشروط به شرائطی کردیم دیگر لغویت وجود ندارد. این بیان دیگر این است که آیه اطلاق ندارد. آیه از نظر قبول اطلاق ندارد. پس این اشکال هم اشکال جدیدی نیست. و به آیهی مربوط به زنان باردار هم قیاس نمیشود کرد، چرا که در آنجا تنها زن میداند که فرزند دارد یا نه و مخبر یکی است و در ما نحن فیه چنین نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

آیهی چهارم برای اثبات حجیت خبر واحد: آیهی سؤال

آیهی سؤال آیهی دیگری است که برای حجیت خبر واحد به آن استناد کردهاند. این آیه در دو جا آمده است:

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالاً نُوحی إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (نحل، ۴۳)

وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلَّا رِجالاً نُوحی إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ _ وَ ما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعامَ وَ ما كانُوا خالِدينَ (انبیاء، ۷ و ۸)

در آیهی اول من قبلك و در آیهی دوم قبلك دارد و باید در کتبی مانند فائق زمخشری بررسی کرد که فرق اینها در چیست. در اینجا هم در سه مقام بحث میکنیم:

تفسیر آیه

چگونگی استدلال به آیه

بررسی اشکالات به استدلال به آیه

مقام اول: تفسیر آیه

شأن نزول فهم آیه را آسان می کند و آن را روشن می کند و الّا بدون شأن نزول هم میتوان آیه را تفسیر کرد. مشرکین مدینه می گفتند این چه رسولی است که غذا می خورد و راه می رود و میمیرد. رسول نباید این گونه باشد. خدا در رد اینها می گوید مسأله دور از دسترس نیست بروید و از علماء خودتان بپرسید که انبیاء پیشین چگونه بودند. انبیاء پیشین هم رجال بودند و ملك نبودند. و آنها تنها جسد نبودند که غذا نخورند و آنها هم جاودانه نبودند.. تلقی من این است که فاسألوا اهل الذکر بیان یک سیرهی عقلائیه است. هر موضوعی برای خود اهل ذکر خودش را دارد. قرآن ما را به این سیرهی دائم عقلائی ارشاد می کند.

ص: ۱۱۳

مقام دوم: چگونگی استدلال به آیه

مرحوم صاحب فصول این گونه استدلال کرده است که اگر سؤال واجب است قبول هم واجب است و اگر این طور نباشد وجوب سؤال لغو خواهد بود. لغو است که سؤال کردن واجب باشد و قبول کردن واجب نباشد.

مقام سوم: اشکال بر استدلال به آیه

پنج اشکال به استدلال به آیه شده است و شیخ آنها را آورده و آخوند هم اشاراتی دارد و ما یکایک آنها را بررسی میکنیم.

اشکال اول: مراد از اهل الذکر

اولین اشکال این است که مراد از اهل ذکر اگر سیاق آیه را مبنا قرار دهیم علمای اهل کتاب است و اگر روایات را مبنا قرار دهیم اهل بیت علیهم السلام است و این ربطی به حجیت خبر واحد ندارد. در کافی بابی هست که إنهم علیهم اسلام اهل الذکر. یلاحظ علیه: این اشکال برآمده از یک نگاه ضیق است. یک قاعدهی کلی وجود دارد که جاهل باید بمنه عالم مراجعه کند و این حسب موارد مختلف فرق می کند. سیاق آیه معتبر است ولی سبب انحصار نمی شود. مثل یک حادثهی سیاسی که موجب یک نطق یک رجل سیاسی شود ولی سخنان او محدود به آن حادثه نیست. این اهل ذکر گاه علمای یهود است و گاه امام معصوم و در عصر غیبت هم مجتهد و نقلهی اخبار. غیر از این چهار مورد موارد دیگری از مراجعه به متخصص وجود دارد. ذکر یعنی به یاد داشتن. و در اینجا حکم روی طبیعت است.

اشکال دوم: سؤال به خاطر تحصیل علم است.

هدف از سؤال به دست آوردن علم است و خبر واحد تعبد است و علم نمیآورد و مفید علم نیست. آیه مربوط به جائی است که متواتر یا مستفیض باشد. یلاحظ علیه: این ذیل (ان کنتم لاتعلمون)، قید نیست، گاه علم لازم است مانند اصول عقاید. و گاه عمل لازم است، مانند احکام. آیه وقتی می گوید وقتی نمی دانی سؤال کن، یعنی گاهی نمی دانی برای علم مانند عقاید و گاه نمی دانی برای عمل کردن مانند احکام. برای عمل حجت کافی است و نیازی به علم نیست. جواب دیگر این است که علم در اینجا به معنای علم منطقی نیست، علم به معنای حجت شرعی است، اگر اینطور شد همه جا به آن نیاز هست و فرقی بین علم و عمل نیست. و به این معنی فرقی بین مجتهدا و مقلد نیست. حجت اعم از ظن و قطع است.. حجت در عقاید قطع باید باشد و در احکام ظن است که قطعی الاعتبار است. بنا بر این غایت سؤال حسب واقع سؤال تغییر میکند و شامل سؤال للعلم و سؤال للعمل میشود.

اشکال سوم: مراد از اهل ذکر اهل علم است نه ناقلان حدیث

اهل ذکر باید عالم باشد تا از آنها پرسید ولی ناقلان حدیث همه که عالم نبودند. برخی مانند زراره و محمد بن مسلم عالم بودند و برخی مانند صفوان جمال اهل علم نبودند. صفوان شتربان بود و اغلب روایات او در بارهی نماز مسافر است. شیخ به این اشکال جواب داده و میگوید اگر مراد از اهل ذکر اهل علم باشد و شامل مانند ابان و زراره بشود، شامل هر عالم عادل دیگری هم میشود زیرا قول به فصل وجود ندارد. یلاحظ علیه: من فکر می کنم جواب دیگر و جواب بهتر الغای خصوصیت است. این ناقل حدیث، هم حدیث را نقل می کند و هم آن را تحلیل میکند و آن را بالا و پایین می کند. حال اگر دومی را نداشت و فقط اولی را داشت و تجریه و ترکیب را به مخاطب واگذار کرد، عرف الغای خصوصیت می کند و میگوید قول چنین راوی حدیثی هم حجت است هر چند فقط حدیث را نقل کرده و در آن تصرف نکرده است.

ص: ۱۱۵

اشکال چهارم: وجوب سوال ملازمه قبول آن نیست.

این همان اشکال آیهی کتمان است. که حال که سؤال کردن واجب است، اگر قبول واجب نباشد، لغویت لازم می آیدط

. واجب نبودن قبول به این معنی نیست که اصلاً به درد نمی خورد بلکه مخاطب باید صبر کند تا دیگر اجزاء هم کامل شود و سائل به علم برسد.

اشکال پنجم: آیه در مقام بیان نیست

آیه در صدد بیان یک قاعدهی کلیه برای رجوع جاهل به عالم است، ولی این که شرط قبول سخن او چیست و شنیدن از یک نفر کافی است یا نه و یا افادهی علم لازم است یا افادهی ظن کافی است، از این نظرها در مقام بیان نیست. عین این اشکال در آیهی کتمان مطرح شد. و چون آیه در مقام بیان نیست به اطلاق آن نمیتوان تمسک کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

آیهی پنجم برای اثبات حجیت خبر واحد: آیهی أُذُن

علت این که به این آیه، آیهی اذن گفته میشود این است که در آن کلمهی أذن به کار رفته است.

وَ مِنْهُمُ الَّذينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ (توبه، ۶۱)

برای استدلال به این آیه، مانند آیات قبل سه مرحله باید طی شود:

تفسیر آیه

چگونگی استدلال به آیه

ص: ۱۱۶

اشکالات وارد بر استدلال به آیه

مقام اول: تفسیر آیه

ضمیر موجود در منهم به منافقان برمی گردد. در آیات قبلی هم این وجود دارد:

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحيطَةٌ بِالْكافِرينَ (توبه، ۴۹)

مراد از فتنه هم این است که برخی منافقان میگفتند ما را به جهاد نبر، زیرا ممکن است به دام زنان زیبای شام بیافتیم.

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ يَسْخَطُونَ (توبه،۵۸)

یلمزك یعنی یعیبك یعنی عیب روی تو میگذارند. برخی از منافقان از دادن صدقات خوشحال می شوند و از ندادن آن خشمگین.

اذن جزء بدن انسان است و این آیه از مواردی است که جزء گفته میشود و کل اراده میشود. مانند تعبیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام: کتب الیّ عین لی بالمغرب، که عین گفته شد و جاسوس اراده شده است. مراد منافقان این است که پیامبر دهان بین است. در اینجا دو تفسیر کردهاند که یکی از آنها درست نیست:

یکی این که پیامبر با این گوش وحی را میشنود و وحی چیز خوبی است ولی چون لکم میگوید یعنی به نفع منافقان نمیتوان این تفسیر را پذیرفت. وحی برای همه خوب است نه فقط منافقان.

دیگری این که نفس شنیدن پیامبر برای شما خوب است.

ب در یؤمن بالله برای تعدیه است. ولی ل در یؤمن للمؤمنین دو احتمال دارد:

برای تعدیه باشد مانند

فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَ قالَ إِنِّی مُهاجِرٌ إِلی رَبِّی إِنَّهُ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ (عنکبوت،۲۶)

برای این باشد که بگوید به سود آنهاست، در اینجا تعدیه نیست چون مورد قبلی باء گفته و دلیلی نداشت که در اینجا از باء به لام عدول کند. از اینجا نشان داده می شود که پیامبر دو نوع ایمان داشته: واقعی و صوری. ایمان واقعی به خداست و ایمان صوری به مؤمنان و چون تصدیق مؤمنان از سوی پیامبر به سود آنهاست، پیامبر آنها را تصدیق میکرده است.

مراد از مؤمنان هم جامعهی با ایمان است نه مؤمنان تک تک. أذن خیر اضافه موصوف به صفت است. و رحمه للذین آمنوا منکم. این آمنوا یعنی کسانی که ایمان حقیقی دارند. مؤمنین که اول گفت جامعهی منسوب به ایمان است، چه این ایمان واقعی باشد و چه صوری.

شأن نزول آیه هم این است که یکی از منافقان آمد و علیه کسی حرفی زد و پیامبر پذیرفت و دیگری آمد و تکذیب کرد و پیامبر سخن هر دو را پذیرفت. و او گفت که پیامبر دهان بین است. پیامبر مادام که بینه قائم نشده، نمیخواسته پردهدری شود، بله اگر بینه قائم شد، وظیفهی پیامبر عمل به آن است. حاشا که پیامبر انسانی دهانبین باشد. پیامبر در باطن هیچ یک از مدعیان را قبول نداشت ولی به علم خود که عمل نمیکرد.

مقام دوم: چگونگی استدلال به آیه

معلوم می شود یکی از صفات خوب و زیبا تصدیق مؤمنین است که پیامبر واجد آن بود: یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین پس اگر برای ما هم باید اینطور باشد که مؤمنی آمد و خبر آورد باید ایمان بیاوریم او را تصدیق کنیم و از او قبول کنیم و بعد از قبول هم به آن عمل کنیم. اگر زراره گفت الماء اذا بلغ مقدار کر لم ینجسه شیء باید قبول کنیم. شاهد روائی آن ماجرای اسماعیل است که مورد علاقهی امام صادق علیه السلام بود و حتی یک سال از سوی حضرت امیر الحاج شد. او سرمایهای داشت که برای تجارت به مردی قرشی که به یمن میرفت داد و امام صادق علیه السلام به او گفت که چگونه با این مرد شریک شدی، مشهور این است که او فردی شرابخوار است و خداوند میگوید که یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین، این شهرت را تصدیق کن، پس اگر مسلمانان نزد تو شهادت دادند آنها را تصدیق کن. این تصدیق، تصدیق برای عمل است و اسماعیل هم شرکت را به هم زد و پول را از آن فرد پس گرفت. (ظاهراً چنین نیست و اسماعیل پول را پس نگرفت و آن فرد هم آنها را از بین برد.)

ص: ۱۱۸

مقام ثالث: اشکال به استدلال به آیه

این ایمـان پیامبر به مؤمنان، ایمان واقعی نبوده و صوری و ظاهری بوده است. و الا اگر حقیقی باشـد، این که عملی نیست، زیرا یـک نفر میگویـد دیگری مرتکب کبیره شـد و دیگری آن را تکـذیب میکنـد و قبول این دو بـا هم جمع نقیضـین میشود، زیرا لازمهی تصدیق این فرد نفی دیگر و لازمهی قبول آن فرد، نفی این یکی است. ولی اسـتدلال مبنی بر این است که ایمان پیامبر واقعی بوده باشـد. بین تصـدیق مخبر و تصـدیق خبر فرق است. پیـامبر مخبر را تصـدیق می کرد و میگفت راست میگویی و چه بسـا آن فرد در عقیـدهی خودش راست میگفت و پیـامبر خبر را تصـدیق نمیکرد. و چه بسـا هر دو مخبر به عقیـدهی خودشـان راست میگفتنـد و خبر مطابق واقع نباشـد. گم شدهی ما تصدیق خبر است نه تصدیق مخبر و پیامبر فقط مخبر را تصدیق میکرد. و تصدیق مخبر به درد نمیخورد. و اما روایت مربوط به اسـماعیل را چگونه باید علاج کرد که در آن هم تصدیق مخبر است و هم تصـدیق خـبر. ولی این طـور نیست اگر حضـرت خـبر را هم تصـدیق میکرد میبـایست آن فرد را حـد میزد البته در صـورت داشـتن بسط یـد. در آنجا هم تصـدیق مخبر است و فقط میگویـد احتیاط کن. اگر این تصدیق جدی واقعی میبود میبایست حد جاری میشد.

پس بحث در آیات پنج گانه به پایان رسید:

آیهی نبأ که مشـکل آن این بود که مفهوم شـرطش سالبه به انتفای موضوع بود و مفهوم وصـفش هم قیـدش احترازی بود ولی مفهومی نبود.

آیهی نفر که در مقام بیان نفر بود و در مقام بیان انذار و حذر نبود.

آیهی کتمان که اجمالا میگوید نباید کتمان کنید و حرمت کتمان دلیل بر عمل نیست. قبول میکنیم اما به عنوان جزء العله نه به عنوان تمام العله. چه بسا شرط آن ضم یک عادل دیگر باشد. آیه میگوید بر او کتمان حرام است و بر تو هم اخذ واجب است، اما این که گرفتن تمام العله است یا نه و شرایط دیگر میخواهد یا نه، آیه در مقام بیان این نیست تا اخذ به اطلاق آیه کنیم.

آیهی سؤال هم همینطور

آیهی اذن که گفتیم تصدیق صوری است و ما در حجیت خبر واحد به تصدیق واقعی نیاز داریم.

احتجاج بر خبر واحد از طریق روایات

روایات را نباید بدون دستهبندی بررسی کرد. روایات مربوط به حجیت خبر واحد پنج گروه است:

طائفهی اول: ارجاع شیعیان به افرادی که دارای صفاتی هستند.

هفت روایت از باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی در این باره است.

حدیث ۱ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۱۶ ... قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رُدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ

این مقبولهی عمر بن حنظله است که هر چند سندش مشکلی داشته باشد مورد قبول قرار گرفته است. این سه صفت که در روایت آمده در مجتهد جمع است: روایت حدیث، نظر در حلال و حرام، معرفت احکام که همان اجتهاد است. ممکن است بگویید این روایت در بارهی قاضی است جواب این است که علت این که قول قاضی حجت است این است که روایتش هم حجت است. البته اگر فقط این روایت را بگیریم تنها قول آن راوی حجت است که مجتهد باشد. این نکته در جمعبندی نهائی مورد توجه قرار میگیرد.

ص: ۱۲۰

حدیث ۹ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی:

۳۳۴۲۴ وَ فِی کِتَابِ إِکْمَالِ الدِّینِ وَ إِتْمَامِ النِّعْمَهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَام عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ یَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِیَّ أَنْ یُوصِلَ لِی کِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِیهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْکَلَتْ عَلَیَّ فَوَرَدَ التَّوْقِیعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَکَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَکَ إِلَی أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَهُ فَارْجِعُوا فِیهَا إِلَی رُوَاهِ حَدِیثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَیْکُمْ وَ أَنَا حُجَّهُ اللَّهِ- وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِیُّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِیهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثِقَتِی وَ کِتَابُهُ کِتَابِی

صدوق کتابی به نام کمال الدین و تمام النعمه دارد. در مقدمه میگوید که در عالم خواب در کنار کعبه ولی عصر سلام الله علیه را دیدم که به من فرمود که یک کتاب در بارهی من بنویس و من گفتم که من کتابهای زیادی نوشتهام و حضرت فرمود آن گونه که من میگویم بنویس. و عجیب است که نوع پرسشهای مربوط به امام زمان که اکنون مطرح است، همان زمان هم مطرح بوده و شیخ صدوق به آنها پاسخهای محکم و متقن داده است. العمری نائب دوم امام زمان است. بین این روایت و روایت قبلی بعد المشرقین است. این میگوید راوی بودن کافی است.

حدیث ۴۰ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی:

۳۳۴۵۵ وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَیْبَهَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ الْمَرَاغِیِّ قَالَ وَرَدَ عَلَی الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ وَ ذَکَرَ تَوْقِیعاً شَرِیفاً یَقُولُ فِیهِ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِینَا فِی التَّشْکِیکِ فِیمَا یَرْوِیهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّا نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا وَ نُحَمِّلُهُمْ إِیَّاهُ إِلَیْهِم

این روایت ثقه بودن را شرط کرده است.

حدیث ۴۲ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی:

۳۳۴۵۷ وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ السَّائِيِّ قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ ع وَ هُوَ فِي السِّجْنِ وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ دِينِكَ لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا- ...

سندها را بررسی نمیکنیم زیرا تک تک اینها به درد نمی خورد زیرا تک تک اینها خبر واحد است و ما با محموع سر و کار داریم. این حدیث فقط شیعه بودن را شرط کرده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۷ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که آیات فاقد دلالت کافی برای اثبات حجیت خبر واحد بود، جز آیهی نبأ که آن هم در حد ندامت دلالت داشت. روایات دال بر حجیت خبر واحد باید در حد خبر متواتر باشد که بتواند حجیت خبر واحد را اثبات کند و الا با خبر واحد نمی توان خبر واحد را اثبات کرد. زیرا دور لازم میآید و به همین خاطر سند روایات را نمیخوانیم زیرا در تواتر دیگر سند مدخلیت ندارد.

در جلسهی گذشته تعدادی از روایات مربوط به طائفهی اول را که مربوط به ارجاع شیعیان به افرادی با صفات مشخص بود، خواندیم، روایاتی که خوانده شد، شامل ارجاع به مجتهد، ارجاع به راوی، ارجاع به ثقه و ارجاع به شیعه بود. روایت بعدی مربوط به ارجاع به کثیر الروایه است.

ص: ۱۲۲

حدیث ۳۷ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۵۲ عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ رِوَايَاتِهِمْ عَنَّا

این نشان می دهد روایت حجت است که مقام و منزلت رجال بستگی به تعداد روایت دارد. روایت بعدی هم همین است.

حدیث ۴۱ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۵۶ وَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيِّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ

رِوَايَاتِهِمْ عَنَّا

ملاک بعدی مسن بودن و کثرت رفت و آمد به محضر ائمه علیهم السلام است.

حدیث ۴۵ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۶۰ وَ عَنْ جَبْرَئِیلَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَاتِمِ بْنِ مَاهَوَیْهِ قَالَ کَتَبْتُ إِلَیْهِ یَعْنِی أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ ع- أَسْأَلُهُ عَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِینِی وَ کَتَبَ أَخُوهُ أَیْضاً بِذَلِکَ فَکَتَبَ إِلَیْهِمَا فَهِمْتُ مَا ذَکَرْتُمَا فَاصْمِدَا فِی دِینِکُمَا عَلَى کُلِّ مُسِنٍّ فِی حُبِّنَا وَ کُلِّ کَثِیرِ الْقَدَمِ فِی أَمْرِنَا فَإِنَّهُمَا کَافُوکُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

ابوالحسن اول امام هفتم و دوم امام رضا و سوم امام هادی علیه السلام است. اصمدا یعنی رهط ببندید و به سراغ او بروید.

پس ملاحظه فرمودید که عناوین بخش اول که در روایات است با هم فرق دارد: مجتهد بودن، روات اصحاب بودن، از ثقات بودن، شیعه بودن، کثرت روایات، رفت و آمد بیشتر با ائمه و ماندن در منزل آنها. از این روایات اگر اخص را بگیریم که مشکل است و چیزی باقی نمیماند و چون خبر واحدند نمیتوان مجموع را گرفت.

ص: ۱۲۳

طائفهی دوم: ارجاع شیعیان به اشخاص

حدیث ۴ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۱۹ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ (وَ عَمَّنْ) آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ...

امام هادی علیه السلام العمری را تأیید کرده است و امام عسکری علیه السلام العمری و فرزندش را. فتاوی زراره را در کتاب الارث ببینید که مانند یک مجتهد فتوی می دهد. قبر احمد بن اسحاق در سر پل ذهاب است.

حدیث ۸ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۲۳ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ إِنَّ أَبَانَ بْنَ تَغْلِبَ قَدْ رَوَى عَنِّي رِوَايَةً كَثِيرَةً فَمَا رَوَاهُ لَكَ عَنِّي فَارْوِهِ عَنِّي

ابان بن عثمان متوفای ۲۱۱ق. است و ابان بن تغلب هم متوفای ۱۴۱ق. . امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب گفت که در مسجد بنشین و فتوی بده و من دوست دارم اصحابم فتوی بدهند و در این حدیث، امام به بن عثمان فرمود هر چه از ابن تغلب دریافت کردی را میتوانی به من نسبت بدهی. در اینجا هم حجت بودن خبر ابان بن تغلب مطرح شده است. امام خمینی میفرمود هیچ یک از روایات ناظر به کبری نیست و همگی ناظر به صغری است و این نشان میدهد که کبری مسلم بوده است.

حدیث ۱۷ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۳۲ وَ عَنْ حَمْدَوَیْهِ بْنِ نُصَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ فِی حَدِیثٍ أَمَّا مَا رَوَاهُ زُرَارَهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع- فَلَا یَجُوزُ لَکَ أَنْ تَرُدَّهُ

حدیث ۱۹ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۳۴ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَیْهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لِلْفَیْضِ بْنِ الْمُخْتَارِ- فِی حَدِیثٍ فَإِذَا أَرَدْتَ حَدِیثَنَا فَعَلَیْکَ بِهَذَا الْجَالِسِ وَ أَوْمَأَ إِلَی رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَسَأَلْتُ أَصْحَابَنَا عَنْهُ فَقَالُوا زُرَارَهُ بْنُ أَعْیَنَ

حدیث ۳۳ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۴۸ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَبْدِ الْعَزِیزِ بْنِ الْمُهْتَدِی وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ جَمِیعاً عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَا أَکَادُ أَصِلُ إِلَیْکَ أَسْأَلُکَ عَنْ کُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَیْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِینِی أَ فَیُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَهٌ آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَیْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِینِی فَقَالَ نَعَمْ

خانوادهی بن یقطین از خاندانهای بغدادی شیعه و اهل وزارت و حکومت بودند.

حدیث ۱۵ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۳۰ وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ شُعَیْبٍ الْعَقَرْقُوفِیِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا احْتَجْنَا أَنْ نَسْأَلَ عَنِ الشَّیْ ءِ فَمَنْ نَسْأَلُ قَالَ عَلَیْکَ بِالْأَسَدِیِّ یَعْنِی أَبَا بَصِیرٍ

در روایت زیر چهار نفر مورد تأیید قرار گرفتهاند.

حدیث ۱۴ باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۲۹ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ بِالْجَنَّةِ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ- وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَةُ أَرْبَعَةٌ نُجَبَاءُ أُمَنَاءُ اللَّهِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ النُّبُوَّةِ وَ انْدَرَسَتْ

جمیل بن دراج از شاگردان جوان امام است. مخبت کسی است که حقیقت را شناخته است و به آن اذعان دارد.

در این روایات حضرت به اشخاص ارجاع داده است. از همهی اینها در آینده خلاصه گیری خواهیم کرد.

طائفه سوم: اخبار علاجیه

این اخبار بر دو قسم است:

قسم اول: اخباری است که امر میکند خبر دارای مزیت و رجحان اخذ شود و به بیان مرجحات مربوط به صفت روایت مثل موافقت با کتاب الله و یا خلاف تقیه بودن و یا مرجحات مربوط به راوی مثل اورع و اصدق و افقه بودن میپردازد.

قسم دوم: اخباری است که امر میکند به تخییر و میگوید انت مخیر که به هر کدام که خواستی عمل کن. شیخ به گروه اول تمسک کرده و آخوند به گروه دوم، یعنی در تعارض شیخ به دنبال ترجیح رفته و آخوند به سراغ تخییر.

مثل همان روایت ۱ باب ۹ از ابواب صفات قاضی یعنی مقبولهی عمر بن حنظله:

۳۳۳۳۴ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ- فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا ....

روایت ۲۱ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۵۴ ... إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ عَنَّا الْخَبَرُ فِيهِ بِاتِّفَاقٍ يَرْوِيهِ مَنْ يَرْوِيهِ فِي النَّهْيِ وَ لَا يُنْكِرُهُ وَ كَانَ الْخَبَرَانِ صَحِيحَيْنِ مَعْرُوفَيْنِ بِاتِّفَاقِ النَّاقِلَهِ فِيهِمَا يَجِبُ الْأَخْذُ بِأَحَدِهِمَا أَوْ بِهِمَا جَمِيعاً أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَ أَحْبَبْتَ مُوَسَّعٌ ذَلِكَ لَكَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص- وَ الرَّدِّ إِلَيْهِ وَ إِلَيْنَا وَ كَانَ تَارِكُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْعِنَادِ وَ الْإِنْكَارِ وَ تَرْكِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُشْرِكاً بِاللَّهِ الْعَظِيمِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ- فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ- وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ- فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَمَا كَانَ فِي السُّنَّهِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمْرَهُ وَ مَا كَانَ فِي السُّنَّهِ نَهْيَ إِعَافَهٍ أَوْ كَرَاهَهٍ ثُمَّ كَانَ الْخَبَرُ الْأَخِيرُ خِلَافَهُ فَذَلِكَ رُخْصَهٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ كَرِهَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعاً وَ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَكَ الِاخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص- وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْ ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا

حدیث ۴۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۷۳ وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ ... قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَهٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ

حدیث ۴۱ باب ۹ از ابواب صفات قاضی

۳۳۳۷۴ وَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْکَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْه

طائفه چهارم: روایات مربوط به عرضهی کتابهای اصحاب بر ائمه و تقدیر و تشویق آنها

کتاب یونس بن عبدالرحمن بر سه امام عرضه شده است. او کتابی به نام یوم و لیله داشته است که احتمالاً مربوط به اعمال شبانروز بوده است و ائمه در بارهی آن گفتهاند که فیه نور. و نیز فضل بن شاذان که امام فرمود من بر اهل خراسان غبطه می خوردم که چنین عالم فاضلی نزد آنهاست.

روایت ۷۷ باب ۸ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۲۲ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْهَرَوِيِّ عَنْ حَامِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُلَقَّبِ بِقَوْرَاءَ أَنَّ الْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ كَانَ وَجَّهَهُ إِلَى الْعِرَاقِ- إِلَى جَنْبٍ بِهِ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ع- فَذَكَرَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى أَبِی مُحَمَّدٍ ع- فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ سَقَطَ مِنْهُ كِتَابٌ فِی حِضْنِهِ مَلْفُوفٌ فِی رِدَاءٍ لَهُ فَتَنَاوَلَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ ع وَ نَظَرَ فِيهِ وَ كَانَ الْكِتَابُ مِنْ تَصْنِيفِ الْفَضْلِ فَتَرَحَّمَ عَلَيْهِ وَ ذَكَرَ أَنَّهُ قَالَ أَغْبِطُ أَهْلَ خُرَاسَانَ- لِمَكَانِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ كَوْنِهِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ

طائفهی پنجم: روایات مربوط به لعن کذابین و جاعلان حدیث

این گونه روایات را هم ما داریم و هم اهل سنت. به عنوان مثال پیامبر هم بر منبر بالا رفت و کذابین را لعن کرد. این روایات نشان میدهد که خبر واحد حجت است که مردم به حرف کذابها هم گوش می دادهاند.

ص: ۱۲۸

پس روایات مربوط به حجیت خبر واحد متواتر است ولی این تواتر، تواتر معنوی است.

اما سؤال این است که کـدام خبر واحد حجت است؟ اخص این روایات مجتهد است و اگر بخواهیم فقط آن را مبنا قرار دهیم، تعداد بسیار کمی خبر واحد میماند که میتوان به آن عمل کرد، لذا باید راهی پیدا کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

استدلال به روایات برای حجیت خبر واحد هم مانند استدلال به آیات، سه مرحله دارد:

نقل روایات

چگونگی استدلال به روایات

اشکالات استدلال به روایات.

ذکر روایات مربوط به مرحلهی اول نقل روایات که به پایان رسـید و پنـج طائفه روایات که به صورت نسبی شایسـتگی دلالت دارد ذکر شد که عناوین آن عبارت است از :

روایات مربوط به صفات،

روایات مربوط به اشخاص،

روایات مربوط به علاج تعارض،

روایات مربوط به تعریف کتابهای اصحاب،

روایات مربوط به لعن کذابین.

مقام دوم: کیفیت استدلال به این روایات

کیفیت اسـتدلال این گونه است که میپرسیم اگر خبر واحد حجت نبود چرا ائمه ما را دعوت به اخذ روایت از کسانی که واجد چنین شـرائطی مانند اجتهاد و روایت کردن و ثقه بودن هسـتند میکنند؟ چرا ما را دعوت به اخذ روایات افرادی مشـخص مانند زراره میکننـد؟ اگر خبر حجیت نـدارد چرا بایـد اخبار متعارض را علاج کنیم و آنها را با هم آشتی بـدهیم؟ اگر حجت نیسـت چرا این همه از کتب اصـحاب که همگی خـبر واحـد است تعریف شـده است؟ اگر خبر واحـد حجت نیست چرا اخبـار کـذب مشتری داشته و ائمه از آن نهی کردهاند.

ص: ۱۲۹

مجموع این روایات نشان میدهد که خبر واحد حجت است و کبری یک امر مسلم بوده و ائمه هم فقط در بارهی صغری بحث کردهاند. اگر هم دلیلی بر کبری وجود داشته باشد، نادر است مانند کلمهی ندامت در آیهی نبأ که قبلاً بحث شد. ائمه صغریها را گاه به صورت صفت بیان کردهاند و گاه برای آن نمونه نشان دادهاند.

مقام سوم: اشکالات وارد بر استدلال به آیه

دو اشکال به این استدلال شده است:

اشکال اول: شما با خبر واحد میخواهید خبر واحد را حجت کنید. این روایات از کتب اربع است که مؤلفان آن سه نفر و با محاسبهی کشی چهار نفرند و با اینها که تواتر درست نمیشود. خبر واحد خبری است که متواتر و متسفیض نباشد. جواب: مراد از تواتر در اینجا تواتر به معنای متداول و اصطلاحی نیست. تواتر لفظی آن است که لفظ واحد است و در هر قرنی هم جماعتی آن را نقل کردهاند که اجتماع آنها بر کذب محال است مانند من کنت مولاه و یا مانند انما الاعمال بالنیات. مراد از تواتر در اینجا تواتر اجمالی است، یعنی قطعاً یکی از این روایات از ائمه صادر شده است. حتی بهتر است که کلمهی تواتر را هم به کار نبریم. ما علم اجمالی داریم که یکی از اینها از ائمه صادر شده است.

اشکال دوم: اشکال دیگر این است که الفاظ این روایات با هم مختلف است، و لذا در اینجا باید اخص المضمونین را بگیریم، روایتی را باید بگیریم که همه روی آن اتفاق داشته باشند و به ویژه مصداقهای مذکور در طائفهی اول در سند آن وجود داشته باشد. از بین همهی روایات چنین روایتی را میتوان یافت و آن حدیث ۴ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی است.

ص: ۱۳۰

۳۳۴۱۹ (روی الکلینی) وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ (وَ عَمَّنْ) آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ...

امام عسکری علیه السلام عثمان بن سعید عمری و پسرش محمد بن عثمان عمری را توثیق کرده است. پس این روایت از نظر هر پنج گروه حجت است. اخص پنج گروه فرد مجتهد، ثقه، راوی، شیعه است که در این روایت هست. اگر این روایت حجت باشد، مضمون آن را میگیریم و مضمون آن فقط ثقه بودن است و در آن مجتهد و شیعه بودن نیست. مضمون همان الثقه المأمون است که امام در این روایت گفته است. این همان حرفی است که مرحوم آخوند در یک سطر و نیم بدون ذکر مثال آورده است. این خبر متفق علیه هم خبر واحد هست ولی پشتوانهی آن علم است و آن علم به این که یکی از این روایات از امام صادر شده است. و چون این روایت روشن نیست که کدام است اخص را میگیریم و سپس به مضمون اخص عمل میکنیم.

روایت ۳۳ باب ۱۱ هم میتواند نمونهی دیگری باشد.

دلیل سوم بر اثبات حجیت خبر واحد: اجماع

ص: ۱۳۱

اجماع بر دو نوع است:

محصل

منقول.

اجماع محصل آن است که خودمان تک تک اقوال علما را بررسی کنیم و ببینیم که فتوا به حجیت خبر واحد دادهاند. ولی اجماع منقول آن است که راه را کوتاه کنیم و به نقلهی اجماع اعتماد میکنیم.

آخوند اشکال خوبی دارد که:

اگر اجماع محصل را بگیریم، فتوای علما لسان واحد ندارد و یکنواخت نیست و نمیتواند کاشف قول معصوم باشد.

اگر اجماع منقول را بگیریم، معاقد اجماع نزد نقلهی اجماع با هم فرق دارد. آنها در شرایط اجماع اختلاف نظر دارند، گاه برخی میگویند این خصوصیت در آن نقش دارد و برخی دیگر میگویند ندارد.

ولی اگر من جای آخوند بودم اشکال را به شکل دیگری مطرح میکردم و میگفتم این اجماعات مدرکی است. همان علمائی که به حجیت خبر واحد فتوی دادهاند مدرکشان آیاتی بوده که خوانده شد و اجماع مدرکی به درد نمیخورد زیرا خود مدرک در اختیار ماست و میتوانیم خودمان مطالعه کنیم.

گاهی هم تمسک به اجماع عملی و سیرهی عملیه کردهاند و میگویند سیرهی عملی فقهای اسلام عمل به خبر واحد است، این هم اشکال واضح دارد. زیرا این سؤال مطرح است که آیا آنها بما انهم مسلمون چنین می کنند یا بما انهم عقلاء. فقهاء ما به دلیل این که متشرع هستند به حجیت خبر واحد عمل نمیکنند که مثلاً اجماع آنها به زمان معصوم علیه السلام برسد. خواهیم دید که تنها دلیل سیرهی عقلاست و اسلام هم از آن ردع نکرده است. قمار و شراب هم در سیرهی عقلاء هست ولی اسلام از آن ردع کرده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

در زندگی عقلاء به ویژه در مناطق کوچک زندگی بر مدار قول ثقه میچرخد. عقلاء از دو نظر به قول ثقه عمل می کنند. دو دلیل عمل عقلاء به قول ثقه:

اولاً به دست آوردن علم آسان نیست و بسیار دشوار است.

ثانیاً خبر ثقه نوعی علمآفرین است البته علم عرفی نه علم منطقی، این علم عرفی که نوعی آرامش قلبی هم با آن هست، با ظن فرق دارد.

این سیره قابل انکار نیست. این یک پایه از حجیت سیره است و پایهی دیگر این است که شرع آن را منع نکرده باشد، برخی سیرهها را شرع منع کرده است مانند خرید و فروش خمر و یا قیاس و قبول جائزهی سلطان. در رد قول ثقه که در مقایسه با مواردی که شرع منع کرده است، اکثر ابتلاءً هم هست حتی یک روایت هم نداریم. از اینجا می فهمیم که این سیرهی مستمر تا زمان پیامبر و معصومان علیهم السلام هم بوده است. این سیره نه فقط سکوتاً بلکه لفظاً هم امضاء شده است. امام میفرمود این سیره سکوتاً امضاء شده اما من یک پله بالاتر میگویم، لفظاً هم در مواردی مانند تأیید شخصیتهای شیعی از سوی ائمه علیهم السلام امضاء شده است.

البته در اینجا عدهای گفتهاند آیات ناهی از ظن می تواند رادع این سیرهی عملی باشد. مراد از آیات ناهیه مثل آیات زیر است:

وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (اسراء، ۳۶)

ص: ۱۳۳

وَ ما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَليمٌ بِما يَفْعَلُونَ (یونس، ۳۶)

مرحوم آخوند این اشکال را مطرح می کند و از آن سه جواب می دهد:

جوب اول ــ این آیات مربوط به اصول دین است.

جواب دوم ــ رادعیت این آیات وقتی است که ما دلیلی بر حجیت ظن نداشته باشیم و حجیت ظن ثابت نشده باشد. ولی حجیت سیره که ثابت شده است، دیگر مشمول رادعیت قرار نمیگیرد.

جواب سوم ــ رادعیت این آیات نسبت به سیره دور مصرح است. شرط حجیت سیره این است که از آیات رادعی در برابر آن نباشد. و شرط رادع بودن آیات هم این است که سیره مخصص نباشد. و مخصص نبودن هم متوقف بر این است که آیات

رادع نباشد. رادعیت آیه به این است که مخصص نداشته باشد و مخصص بودن متوقف بر رادع نداشتن است.

ما یک جواب واقعی داریم که بعداً می گوییم ولی فعلاـ به تجزیه و تحلیل دلیل سوم میپردازیم تا ببینیم آیات بر سیره مقدم است و یا سیره بر آیات مقدم است. در باره اشکال اول و دوم ایشان فعلا حرفی نداریم.

اشکال سوم ایشان این است که رادعیت آیات بستگی به این دارد که سیره مخصص نباشد و مخصص نبودن سیره بستگی به این دارد که آیات رادع نباشد. پس رادعیت متوقف بر رادعیت است. اولا اگر ظنی که در قرآن است با ظنی که در خبر واحد است، یکی باشد اشکال آخوند وارد نیست، زیرا دو اشکال به حرف آخوند وارد است:

اولاً عام حجت است مادام که مخصص پیدا نشود. ان الظن لایغنی من الحق شیئاً عام است و شما میخواهید آن را تخصیص بزنید و بگویید الا الظن الموجود فی الخبر الواحد. ولی دلیلی برای این تخصیص ندارید و مادام که دلیل نداشته باشیم به عام عمل می کنیم. در معالم و در جلد اول کفایه خواندیم که العام حجه اذا شُکّ فی التخصیص. دلیل قاطعی بر تخصیص نداریم فقط احتمال میدهیم که سیره مخصص باشد. و در تخصیص هم که شک کنیم به عام تمسک میکنیم. ما در اینجا هم یقین به تخصیص نداریم و باید به عام عمل کنیم.

ثانیاً ایشان در دور اشتباه کرده است. ایشان گفت آیات ناهیه اگر بخواهد رادع باشد متوقف بر این است که سیره مخصص نباشد، ولی بر آن متوقف نیست، زیرا متوقف بر این است که مخصص بودن سیره ثابت نشده باشد، نه این که سیره مخصص نباشد و این موقوف علیه یعنی مشکوک بودن مخصص بودن سیره ثابت است. و در ما نحن فیه مخصص بودن سیره ثابت نشده است. از طرف رادعیت آیات توقف هست ولی در طرف دیگر توقف نیست. علم وجدانی داریم که ما شک داریم که سیره مخصص هست یا نه و صرف شک کافی است.

ولی ما جواب دیگری میدهیم. ظنی که در این آیات هست غیر از ظن در خبر واحد است. ظن مورد نظر در آیات حدس و گمان و خرص و اوهام است و پایش به جائی بند نیست. و این با قول ثقه که یسکن الیه قلب الانسان فرق دارد. این ظن با ظن خبر واحد ماهیتاً فرق دارد و دو تاست. و عجب است که آخوند دچار تناقض شده. در اینجا آیات را رادع نمی داند و در استصحاب رادع می داند.

ص: ۱۳۵

نکتهای مهم باقی مانـده است و آن این که آن چه حجت است، قول ثقه است آن گونه که مرحوم خوئی میخواهـد ثابت کند، یا خبر موثوق به؟ خبر ثقه حجت باشد یعنی مخبر عادل باشد ولی الخبر الموثوق به یعنی خبری که به آن اطمینان داریم و خود خبر اطمینانآور است ولی ممکن است مخبرش فـاسق باشـد. مرحوم خوئی میفرمایـد ما از روایات فهمیـدیم که قول ثقه حجت است و فقه خود رابر اسـاس آن بنا نهاده است و حتی اخباری که مشـهور از آن اعراض کردهانـد را مبنا قرار داده زیرا خبر ثقه را حجت میدانـد و حتی فتـاوای شـاذ ایشـان به خـاطر مبنـای اصولی ایشـان یعنی حجیت خبر ثقه است. ولی از نظر مـا خبر ثقه حجت است ولی ثقه بـودن طریق است به موثوق الصـدور بودن است که انسـان اطمینـان پیـدا کنـد که امـام این سـخن راگفته است. اتفاقاً عقلاء هم چنیننـد، آنها که به قول ثقه عمل میکنند عاشق ثقه بودن نیسـتند عاشق این هسـتند که این خبر موثوق به باشد. اگر این طور باشد ما هر چهار نوع خبر واحد را حجت میکنیم:

صحیح، که همه روایان در سند امامی عادل باشند.

موثق، که راویان همه عادلند ولی یکی یا بیشتر از آنها غیر امامی باشد.

حسن، که راویان آن امامی و ممدوح هستند ولی توثیق نشدهاند.

ضعیف، که از همه طرف آواره است و هیچ یک از انواع سهگانهی فوق نیست، خود ضعیف هم سه نوع است:

I. مهمل که نامش در رجال آمده ولی در بارهی او هیچ چیز نگفتهاند،

II. مجهول که ناشناخته است و ممکن است تالی امام معصوم و یا افسق الفساق باشد و احکم اهل الرجال بجهالته،

III. ضعیف به این معنی که حکموا علیه بضعفه، مثلا بدحافظه بوده و یا کذاب و وضاع بوده است.

اگر خبر ثقه را حجت بدانیم جز نوع اول چیزی را نمیتوان حجت دانست. ولی اگر بگوییم ثقه بودن طریقی است به سوی موثوق الصدور بودن، غیر از ضعیفی که حکم به ضعف او کرده باشند، همه حجت هستند، حتی خبر ضعیف مهمل و مجهول هم اگر از قرائن دیگری وثوق به صدور آن پیدا کنیم، حجت است. اگر دومی را انتخاب کنیم دیگر بسیاری از روایات کتب اربعه سقوط نخواهد کرد. در اینجا ممکن است که پرسیده شود اگر میزان وثوق است پس خبر جه کاره است میگوییم پنجاه درصد از این وثوق مربوط است به مخبر و پنجاه درصد دیگر ممکن است از جاهای دیگری به دست آمده باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

مراد از دلیل عقلی این نیست که یک برهان و صغری و کبرائی باشد. بلکه یک بیان عقلی است. دلیل عقلی را به چهار طریق مختلف بیان کردهاند و سه طریق نخست در اطراف روایات دور میزند و طریق چهارم مربوط به مطلق حجیت ظن است.

بیان اول: اجرای انسداد صغیر در مورد اخبار

بیان اول را شیخ در فرائد زیبا و مفصل بیان کرده و آخوند آن را مختصراً بحث کرده است. حاصل استدلال این است که ما علم اجمالی داریم که قسمت اعظم روایات کتب اربعه و غیر آن یا آنچه در وسائل هست، از ائمه صادر شده است، هر چند وضع تک تک این احادیث معلوم نیست، ولی می دانیم که معظم این ۳۸۰۰۰ روایت وسائل و ۵۰۰۰۰ حدیث گردآوری شده جامع احادیث الشیعه از سوی ائمه علیهم السلام صادر شده است.

ص: ۱۳۷

مقدمهی دیگر این است که این روایات سه حالت دارند:

مظنون الصدور مشکوک الصدور موهوم الصدور

اگر بخواهیم به هر سه عمل کنیم عسر و حرج لازم می آید و یا محال است و یا مشکل، عقل می گوید راجح را بگیر و بقیه (مشکوک و موهوم) را رها کن، بنا بر این در اینجا احتیاط عمل به هر سه وجود ندارد، چون عمل به هر سه امکانپذیر نیست و رجوع به اصول عملیه هم جائز نیست زیرا علم اجمالی به وجود تکلیف در این روایات داریم. و اگر برعکس عمل کنیم یعنی موهوم و مشکوک را بر مظنون ترجیح دهیم، ترجیح مرجوح بر راجح خواهد بود. در نتیجه خبر مظنون الصدور حجت می شود و بر مبنای آن خبر واحد هم حجت میشود، زیرا غالباً مظنون الصدور ها همان ثقهها هستند.

شیخ به این بیان سه اشکال کرده ولی آخوند اشکال اول را مستقلاً ذکر نکرده و ضمن اشکال آن را رد کرده و دومی را هم

اساساً ذکر نکرده ولی اشکال سومِ شیخ را مستقلاً ذکر کرده است.

اشکال اول این است که این سبب نمی شود که خبر واحد حجت باشد بلکه سبب می شود، هر امارهای که مفید ظن باشد، حجت میشود مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول. مدعای شما اخص است و دلیل شما اعم. جواب آقای آخوند که ضمن تقریر دلیل و بدون اشاره به اشکال و جواب بیان فرمودهاند این است که علم اجمالی دو نوع است:

علم اجمالی کبیر علم اجمالی صغیر

ص: ۱۳۸

بعـد از آن که مشـکوک و موهوم را بیرون کردیم و کنار گـذاشتیم، علم اجمالی کبیر داریم که احکام در خبر واحد مظنون و شهرت فتوائی و اجمـاع منقول و شـرع من قبلنا و ماننـد آن وجود دارد، ولی ذیل آن یک علم اجمالی صـغیر داریم و آن الخبر مظنون الصـدور است. علم اجمالی کبیر شامل همهی امارات ظنیه است ولی وقتی اخبار مظنون الصدور را گرفتیم، علم اجمالی کبیر تبـدیل میشود به یـک علم اجمـالی صـغیر و چنـد شک بـدوی. در بقیهی امارات هم احتمال تکلیف هست، ولی در آنجا دیگر علـم نیست، آن چه منجز تکلیـف است علم است نه احتمـال. علت انحلاـل این است که اعـداد تکـالیف موجـود در علم اجمالی کبیر در علم اجمالی صـغیر هم هست و چون تعـداد این اخبار خیلی زیاد است، در بقیهی امارات غیرمعتبره دیگر جائی برای ادعای علم به تکلیف باقی نمیمانـد و در آنها فقط احتمال تکلیف میـدهیم و این احتمال مجرای برائت است. شـیخ معتقد است این علم اجمالی کبیر منحل نمیشود، زیرا ما به وجود تکالیف ضـمن همهی امارات علم داریم و لـذا بایـد در همه احتیاط کرد ولی محقق خراسانی با کنار گذاشـتن اخبار که به اعتقاد او شامل نود در صد احکام است، در بقیه دیگر احتیاط نمیکند و برائت جـاری میسازد. مثلاً اگر در گلهای با ۱۰۰ گوسفند احتمال دهیم که ۱۰ تا گوسـفند مغصوب داشته باشیم و اگر احتمال دهیـم که در ۵۰ گوسـفند سـفید از این گله، ۱۰ تـای آن مغصوب است و احتمـال دهیم که این همـان ۱۰ تاست، این احتمال کـافی اسـت برای انحلاـل علـم اجمـالی و کـافی اسـت کـه حکـم کنیم تکلیـف در همـان گوسـفندان سـفید است و چـون در گوسـفندان سیاه، احتمـال تکلیف میـدهیم و علم نـداریم، احتیـاط جاری میکنیم. بله اگر تعـداد گوسـفندان مغصوب در پنجاه گوسفند سفید کمتر از تعداد مغصوب در کل باشد، دیگر این انحلال اتفاق نمیافتد.

این نظر شیخ و آخوند بود ولی حق با شیخ است. به قول مرحوم بروجردی در فقه شیعه ۹۰ مسأله داریم که روایت ندارد ولی مشهور است یعنی اگر اخبار را جدا کنیم در بقیه شک در تکلیف نیست در آنها هم علم به تکلیف هست. یعنی جدا کردن اخبار موجب انحلال نمیشود و وقتی انحلال نبود، حجت هم منحصر به خبر واحد نیست، و در نتیجه همان طور که شیخ گفت، حجیت مربوط به هر اماره مفید ظن می شود.

اشکال دوم را آخوند ذکر نکرده و خودتان در رسائل مطالعه کنید.

اشکال سوم: آن چه ما به دنبال آن هستیم، چیز دیگری است، این که فقط بگوییم که به خبر مظنون الصدور میتوان عمل کرد که برای ما کافی نیست. این که شما اثبات کردید این است که ما از باب احتیاط به خبر واحد عمل کنیم، یعنی عمل به خبر واحد یک اصل عملی است. ما دنبال خبر واحدی هستیم که چهار کار از آن برآید:

لوازم آن حجت باشد. مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصول حجت نیست. اگر خبر واحد حجت باشد، اماره است و لوازم عقلی و عادی اماره هم حجت است و احکام شرعی بر آن مترتب میشود ولی اگر اصل عملی باشد، دیگر مثبتات اصول حجت نیست. بتوان آن را به شرع نسبت داد، و این تشریع نیست، فرمودند: " ما ادّيا عنّی فعنّی يؤدّيان " ولی اگر اصل باشد دیگر نسبت دادن مضمون آن به شرع روا نیست. بتواند اصول لفظیه را مقید کند و تخصیص بزند. خبر واحد حجت بر اصول لفظیه مانند عموم و اطلاق مقدم است و آنها را تخصیص میزند و مقید میکند ولی اگر اصل عملی باشد نمیتواند بر اصل لفظی مقدم باشد. بتواند بر اصول عملیه مقدم باشد. خبر واحد حجت بر مطلق اصول عملی نافی باشد یا مثبت مقدم است، ولی اگر اصل باشد، بر اصل نافی تکلیف مقدم است، زیرا احتیاط در همین مقدم بودن است ولی بر اصل مثبت تکلیف مقدم نیست. اگر اصل عملی نافی باشد چون احتیاط در ناحیه خبر نیست، خبرنمیتواند بر آن مقدم باشد.

ما چنین خبر واحدی میخواهیم، ولی شما خبر واحد را از باب احتیاط حجت کردید. اصاله الاحتیاط یک دلیل فلج است و نمیتواند این چهار شرط را برآورده سازد. این اشکال سوم را هم شیخ و هم آخوند پذیرفته و کسی آن را رد نکرده است و لذا این بیان، بیان کم بنیهای است که به درد اجتهاد نمیخورد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث همچنان در استدلال عقلی برای حجیت خبر واحد است و بیان اول آن ذکر شد.

بیان دوم: اجرای دلیل انسداد در خصوص اجزاء و شرائط

تقریر دوم از استدلال به عقل برای اثبات حجیت خبر واحد، از آن فاضل تونی صاحب الوافیه است. در تقریر اول گفتیم یقین داریم به وجود تکالیف در اخبار، در اینجا می گوییم یقین داریم که به عبادات و معلاملات مأموریم، و در عین حال اجزای و شرایط آن در کتب اربعه هست، به عبارت دیگر معظم اجزاء و شرائط و موانع آن با خبر واحد ثابت میشود و با ترک خبر واحد دیگر ما راهی برای دستیابی به این امور نداریم. لذا میگوییم آن چه را در کتب اربعه هست، باید بگیریم، زیرا اجزاء و شرایط معاملات و عبادات در آن آمده است. اشکال بر این تقریر: شیخ همان دو اشکال تقریر اول را در این جا هم آورده است:

اشکال اول این بود که وجوب تکلیف به خاطر ظن به تکلیف است در اینجا هم اخبار زیادی در غیر کتب اربعه هم هست. صاحب وسائل ۷۰ کتاب دیگر را به کتب اربعه ضمیمه کرده است. اجزاء و شرایط در غیر از کتب اربعه هم هست. جواب آخوند هم همان جواب سابق است. در آنجا بحث در بارهی اخبار و رابطهاش با امارات دیگر بود در اینجا بحث در بارهی کتب اربعه و رابطهاش با دیگر کتب است. به عقیدهی آقای آخوند اخبار کتب اربعه آن قدر زیاد است که وجود تکلیف در غیر آن مشکوک است. ما هم قبول داریم که متعلق علم در اجزاء و شرایط منحصر به کتب اربعه نیست، غیر آن هم متعلَق هست. ولو دائره علم اجمالی وسیع است و کتب اربعه و بقیه را شامل است ولی اگر روایات کتب اربعه را جدا کنیم چون خیلی زیاد است در اینجا هم وجود حکم در بقیه محتمل است و آن چه در آنها هست در کتب اربعه هم هست. پس در اینجا هم آن علم اجمالی اولیه منحل میشود به یک علم اجمالی در محدودهی کوچکتر و شک بدوی. ولی آخوند در اینجا فتأمل میگوید زیرا این موضوع با موضوع اول فرق دارد و احتمال عدم انحلال در آن میرود.

ص: ۱۴۱

اشکال دوم شیخ همان است که مطلوب ما خبر واحدی است که به عنوان اماره و دلیل اجتهادی آن آثار اربعه بر آن بار شود. آخوند این اشکال دوم را قبول دارد زیرا به قول شیخ ما دنبال خبر واحدی هستیم که مثبتاتش حجت باشد و بتوان آن را به شرع نسبت داد و بر اصول لفظی و عملی مقدم باشد، ولی شما آن را از باب اصالت الاحتیاط حجت کردید.

بیان سوم: تقریر شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایه المسترشدین حاشیه بر معالم

اینها دو برادرند، شیخ محمد تقی و شیخ محمد حسین صاحب الفصول. شیخ محمد تقی تقریری دارد که شیخ آن را تلخیص مخل کرده و تقریر خودش هم تطویل ممل دارد. حاصل استدلال این است که در تنبیه اول از تنبیهات انسداد این بحث مطرح است که بر اساس مقدمات پنجگانهی انسداد بر فرض تمام بودن آنها، آیا اقتضای آن حجیت ظن به واقع است یا حجیت ظن به طریق یا هر دو؟ یعنی بنا بر این که این دلیل تمام باشد، این سوال مطرح است که کدام ظن حجت است: ظن به طریق یا ظن به حکم الله. شیخ محمد تقی می گوید ظن به طریق حجت است مانند این که بگوییم قرعه حجت است یا خبر واحد حجت است، و ظن به حکم الله بدون ظن به طریق حجت نیست، زیرا چه بسا حکم الله از مواردی باشد که هنوز بیان نشده است و وقت بیان آن نرسیده است، و یا مثل ظن به واقع از طریق قیاس و استحسان. این یکی از نتایج انسداد است. او برای حجیت خبر واحد و نه مظلق ظن بیانی دارد و هشت دلیل بر اعتبار ظن به طریق اقامه کرده است و شیخ وجه ششم آن را ذکر کرده است که ما هم آن را توضیح میدهیم. وی در دلیل ششم خود گفته که ما مأموریم که هم به کتاب الله مراجعه کنیم و هم به سنت و این مورد اتفاق همهی امت است. کتاب الله که در اختیار هست ولی سنت سه مرحله ای است: گاه قطعی و متواتر است، مانند الصلح جائز مادام که بر خلاف شرع نباشد. گاه ظنی ولی دارای اعتبار قطعی است، مانند خبر صحیح و موثق. یعنی هر چند ظنی است ولی پشتوانه آن علم مانند آیه نبا و نفر و سؤال و کتمان و اجماعات عملی است. پس ما به این سنت ـ مشروط به این که اعتبارش ظنی باشد ـ مراجعه کنیم. پس علم و علمی جای بحث ندارد. در غیر این دو ما ناچار به عمل به خبر حسن و ممدوح و ضعیف هستیم زیرا شرع مقدس از ما رجوع به سنت را خواسته است. ایشان در پایان اضافه میکند، چون فرقی بین ظنون نیست پس ما به هر ظنی عمل می کنیم. ای کاش این جمله را نمیگفت زیرا ما در مقام بیان مطلق ظن که نیستیم. ان قلت این تقریر چگونه میتواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد؟ نتیجهی آن که حجیت همه ظنون است. قلت ضرورت رجوع به سنت مسلم است و اخذ به خبر واحد اخذ به سنت است برخلاف اخذ به سائر امارات مانند اجماع منقول و شهرت. بعلاوه همه ظنون که حجت نشد، بلکه ظن به طریق حجت شد و مطلق ظن مجرد از ظن به طریق حجت نیست. شیخ یک صفحه در اطراف کلام صاحب حاشیه بحث کرده است که اگر مراد از سنت حاکی باشد چند سوال مطرح کرده و اگر محکی است چند سوال دیگر مطرح کرده است. آخوند به شیخ ایراد گرفته و میگوید بیان شما خوب است، ولی نتیجه حرف شما احتیاط است نه خبر واحد به عنوان ظن معتبر. عمل به خبر مظنون و ضعیف از باب احتیاط است، و از باب حجیت نیست. و فرق عمل به خبر واحد به عنوان احتیاط و عمل به آن به عنوان حجت همان چهار اشکال است که همینجا هم مطرح می شود. پس آن چه ما می خواستیم نشد و آن چه شما درست کردید به کار ما نمی آید.

عرف و سیره عقلاء به عنوان ظن خاص در کتب ما مورد بررسی قرار نمی گیرد ولی در منابع اهل سنت هست و به دلیل اهمیت آن، ما آن را هم بررسی خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

عرف به عنوان یکی از ظنون خاص

یکی دیگر از مواردی که میتواند به عنوان ظن خاص مد نظر قرار گیرد، عرف است. و سؤال این است که آیا عرف می تواند یک مسألهی اصولی و حجت باشد که فقیه از آن حکم شرعی را استنباط و استخراج کند یا نه؟ عرف و سیره و عادت و بناء عقلاء چهار کلمه است که یک معنی بیش ندارد. ۷ مطلب را به عنوان مقدمه باید تذکر داد:

تعریف عادت و عرف _ تعریف ما از عرف این است که چیزی که مردم بر آن اعتیاد دارند فعلاً یا قولاً یا ترکاً، مانند معاطات.

فرق بین عرف و اجماع _ اینها دو فرق دارند:

متعلق اجماع یا مسألهی حکومتی است مانند اجماع بر حاکم شدن یک نفر و یا حکم شرعی است و حال آن که متعلق عرف ممکن است نه امر حکومتی باشد نه احکام شرعیه.

بعلاوه در اجماع اجتهاد شرط است و در عرف شرط نیست.

بین عرف و اجماع عموم و خصوص من وجه است.

عرف عام و عرف خاص _ عرف یا عرف عام است و یا عرف خاص. عرف عام نزد همه طوائف است مانند رجوع جاهل به عالم، ولی برخی عرفها عرف خاص است مانند رسم عربها و افغانها. رسوم هر ملتی را عرف خاص می گویند.

ص: ۱۴۳

سیرهی عملی و سیرهی قولی _ گاه سیره بر عمل جاری است و گاه قولی است. عمل مانند معاطاه که طبق بحث ما در بیع مفید لزوم است. و قولی مانند این که در بین عربها ولد فقط به پسر و ذکر گفته می شود، و به دختر گفته نمی شود ولی قرآن هر دو را ولد می شمرد: یوصیکم الله فی اولادکم ....

عرف صحیح و عرف باطل _ عرف گاه صحیح است و گاه باطل. در بیشتر مناطق مشرق زمین، برای دختر شیربهاء در نظر میگیرند و این عرف بدی نیست ولی در غرب این عرف نیست و گاه هم برداشت بدی از آن میشود و گمان میشود که این قیمت فروش دختران است و حال آن که این شیربهاء برای تهیهی جهیزیه صرف میشود. و از طرف دیگر عقود ربویه هم نزد مردم هست و این سیره سیرهی باطلی است.

مصب العرف _ اگر فقیه بخواهند به عرف تمسک کند باید جائی باشد که شرع در آن حکمی نکرده باشد، باید به اصطلاح منطقه الفراغ باشد.

کارکرد عرف _ بحث این است که آیا عرف می تواند مانند خبر واحد حجت باشد. این که عرف به درد قاضی و فقیه می خورد، شکی نیست، ولی ما نمی خواهیم در این حد در باره آن صحبت کنیم، بلکه میخواهیم بدانیم از آن میتوان حکم شرعی به دست آورد.

بعد از این تمهید وارد صلب موضوع می شویم. عرف کارکردهای مختلفی دارد، دو تای اول آن را همه قبول دارند و در بقیه بحثهائی مطرح است. کارکردهای عرف عبارت است از:

بیان مفاهیم ـ اولین کاربرد عرف در معانی لغت است، لغت شناسان به عرف مراجعه کرده اند. در لغت نویسی همه جا و همیشه عرف حجت است. خلیل بن احمد مؤلف کتاب العین، کتاب خود را از زبان مردم گرفته است در مرجعیت عرف برای معانی الفاظ شک و تردید نیست. معنی تبادر همین است.

تحدید مفاهیم ـ کاربرد دوم عرف تبیین مفاهیم است و تحدید آنها. مثلا صعیدا طیبا معنایش معلوم است ولی حدود آن معلوم نیست که صعید حدش کجاست. در اینجا نیز به عرف رجوع میکنند.

تشخیص مصادیق ـ این کارکرد تا حدی محل بحث است. گروهی معتقدتد که عرف مرجع برای مفاهیم است و مرجع برای تشخیص مصادیق نیست. ولی حق این است که بگوییم مرجع هر دو است. و فقهاء نوعا در مصادیق هم به عرف مراجعه می کنند البته عرف دقیق نه عرف متسامح و وقتی هم میگوییم عرف دقیق با عقل دقیق اشتباه نشود. مثلا این که اجرای صیغهی نکاح به زبان فارسی هم جزو نکاح هست یا نه را میتوان با عرف حل کرد؛ یا عرف مصادیق مختلف بیع را مصداق بیع میداند و هر جا شک کردیم میتوانیم به مطلقات تمسک کنیم. اینجا یک اشکال هست که اگر عرفاً نوعی از معامله بیع شد دلیل نمی شود، شرعاً هم بیع باشد. شیخ این را جواب داده است. چیزی که عرفاً نکاح است طریق است به طریق شرعی الاـ ما خرج بالدلیل و الا در تمام این موارد باید در شبههی مصداقیه تمسک به عام کرد که هیچ کس به آن ملتزم نیست. حکم به پاک بودن رنگ خونی که پس از شستن روی لباس میماند و نجس بودن خود خون بر همین اساس است.

ص: ۱۴۵

ملازمات عرفیه ـ یکی دیگر از کارکردهای عرف ملازمههائی است مانند ملازمه بین طهارت شیء و طهارت شیئ آخر، مثلًا میت نجس است. فلسفه این نجاست برای مصحلت وارث است. در میث انواع آلودگی هست. اگر اسلام میگفت میت پاک است همه روی آن می ریختند، و حکم به نجاست میت اهانت به میت نیست. به هر حال در بحث ما، بعد از غسل که میت پاک می شود سنگ غسال و دستهای غسال و ظرف و دستمال و مانند آن هم به تبعیت پاک می شود. این ملازمههای عرفیه از نظر شرع معتبر است. مثال دیگر آب انگور است که وقتی بجوشد نجس و به فتوای ما فقط حرام است و وقتی دو سوم آن جوشید ظرف و ملاقه هم پاک می شود. یا با فروش منزل لوازم متصل به منزل به همراه آن فروخته میشود و مثلا کلید آن هم با منزل به خریدار داده میشود، یا فروش اسب به همراه لوازم آن مانند زین است.

با این کارکردهای عرف، خیلی دردی دوا نمیشود و بحث اصلی در جای دیگری است که فردا به آن خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۵ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

فقهای اهل سنت عرف را یکی از منابع حکم شرعی میدانند و لذا در کتابهای آنها اعتناء و اهتمام بیشتری به عرف شده است. برخی از مواردی که عرف میتواند کارساز باشد را دیروز توضیح دادیم:

بیان مفاهیم

تحدید معانی

تشخیص مصادیق

ملازمات عرفیه

اکنون به بررسی دیگر کارکردهای عرف میپردازیم:

ص: ۱۴۶

کشف مقاصد متکلم

مورد دیگر کشف مقاصد متکلم است که عرف آن را کشف می کند. اعراف هر قومی مانند قرائن حالیه متصله است که مقصود متکلم را برای ما شرح میدهد. مثلا اگر کسی گفت بعت الدابه که گرچه معنای لغوی دابّه، کلّ ما یدّب علی الارض است ولی در عرف عرب، اسب و حداکثر حیوانات مانند آن است، یا گوشت که در عرف مردم گوشت قرمز است. یا اگر گفت این باغ را برای فرزند ولد وقف کردم، عرفاً برای فرزند پسر است و دختر را شامل نیست، هر چند در قرآن اعم از ذکر و انثی به کار رفته است. مثال دیگر در این زمینه ادعای مرد برای دادن مهریه و ادعای زن برای نگرفتن مهریه است. طبق قانون اولی مرد باید بینه بیاورد ولی گاه میتوان به عرف مراجعه کرد. در برخی جاها رسم است که همه یا نیمی از مهریه به پدر دختر

داده شـود تـا برای او جهیزیـه فراهم کنـد و مطـابق این عرف میتـوان حکم کرد که این مرد بخشـی از مهریه را پیش از ازدواج پرداخت کرده است. این عرف برای قاضـی حجت است. در بـاب ۸ میراث الازواج عبـدالرحمن حجاج می گوید خدمت امام صـادق رسـیدم و امـام از من پرسـید که آیـا ابن ابی لیلی قاضـی کوفه تـا کنون از قضای خود برگشـته است. گفتم در موضوع میراث زن چهـار حکم مختلف صادر کرده است، یک بار به تنصـیف کرده و گاه تناسب اموال با زن و مرد را در نظر گرفته و به هر کدام کالای متناسب با خودشان را داده و گاه مرد را که ذو الید است مقدم داشـته است و گاه هم همه را متعلق به زن یا ورثهی او دانسـته است. و از امام پرسیدم که نظر شما چیست و امام مورد آخر را برگزید، با این توضیح و استدلال که اگر این زن میخواست برای مـالکیت خود دلیل بیاورد، دو شاهـد کافی بود و اکنون این زن شاهـدهای متعـددی دارد، زیرا ساکنان بین جبلین (مراد مـدینه است) بـا چشم خود دیدهانـد که این زن بـا اثـاث و متاع خود به منزل شوهر آمدهانـد. امام در حقیقت بر عرف تکیه می کنـد که رسم مـدینه این بـوده که زن متـاع البیت را بـا خود میآورده است. در اینجـا هم مسؤولیت عرف بیـان صغری است که البته اگر صغری روشن شود حکم هم روشن است.

کشف از حکم شرعی وضعی یا تکلیفی

همهی بحثهای ما برای رسیدن به این مورد ششم بوده است. تا به اینجا عرف متولی صغری بود و در اینجا عرف کبریساز است. نظر اهل سنت این است که عرف از مصادر و منابع حکم شرعی است و به ویژه متأخرین آنها کارهای زیادی در این زمینه انجام دادهاند. ما می گوییم با دو شرط عرف میتواند کشف از حکم شرعی کند:

اولاً این سیره متصل به زمان معصوم باشد.

ثانیاً معصوم هم این سیره را ردع و منع نکرده باشد.

مانند مسألهی معاطات. فقهای ما در باره معاطات کملطفیهائی کردهاند. شیخ بحث کرده است که آیا معاطات بیع هست یا نه و در صورت بیع بودن لازم هست یا نه؟ نیازی به این بحثها نیست، سیره عقلاء با معاطات معاملهی بیع لازم میکند. اگر این سیره به زمان معصوم برسد برای فقیه حجت است. مثال دیگر وقف درخت و وقف نکردن زمین آن درخت است که اگر این عرف تا زمان ائمه برسد برای مجتهد حجت است. مثال سوم، بطلان بیع صبی است که همهی مراجعی هم که آن را باطل میدانند، فرزندانشان خرید میکنند. این سیره مسلمین است و اگر این سیره تا زمان رسول خدا متصل باشد، برای فقیه حجت است، مگر این که بگویید این سیره با سخنانی از ائمه علیهم السلام ردع شده است، مثل عَمدُ الصبی خطأ تحمله العاقله. یا عمده و خطأه سییّان. یا استفاده از حمام عمومی که به صورتی که رایج بود، معاملهی غرری بود چون معلوم نبود به ازای این پول چه مقدار آب مصرف میشود و فرد چه مقدار در حمام میماند، ولی اگر این سیره به زمان معصوم برسد، حجیت خواهد داشت و به همین ترتیب استفاده از اتومبیلهای خطی که برای یک مسیر مشخص پول مشخصی را دریافت میکنند، و فرق نمیکند که فرد تا مقصد برود و یا زودتر پیاده شود.

پس ما اگر سیره تا زمان معصوم علیه السلام استمرار داشته باشد، آن را قبول داریم. ولی اهل سنت آن را از منابع می دانند و ما آن را کاشف می دانیم. و آن مرآت می دانیم و نه منبع. این الزاماً اجماع عملی متشرعه نیست. اهل سنت می گویند العرف فی المعروف کالشرط فی المشروط یعنی همان طور که شرط در مشروط حجت است عرف هم حجت است، ولی ما آن را شکافتیم که مطلقاً و بدون حساب و کتاب حجت نیست.

حجیت مطلق ظن

ظن خاص، آن ظنی است که دلیل خاص داشته باشد و ظن مطلق شامل همهی ظنونی است که آن ظنون دلیل خاص ندارند. خبر واحد و ظواهر کتاب و قول لغوی و شهرت و اجماع منقول دلیل خاص داشت، ولی ما ظنونی هم داریم که دلیل خاص برای آنها نداریم. چهار دلیل بر حجیت مطلق ظن وجود دارد. سه دلیل نخست را می خوانیم و دلیل چهارم را که انسداد است خودتان بخوانید. امام هم در دوره دوم تدریس خود دلیل انسداد را درس ندادند و فرمودند وقت طلبه ارزش دارد.

دلیل اول: استدلال قدماء

دلیل اول از آنِ شیخ طوسی در عدّه الاصول است. اهل سنت هم این استدلال را دارند، مثلًا حاجبی در منتهی الاصول به آن پرداخته است. حاصل استدلال این است که اگر ظن به وجوب پیدا کنیم و یا ظن به حرمت، اینها ملازم با ظن به ضرر هم هست و این ضرر یا عقوبت اخروی است و یا خسارت دنیوی. ظن به ضرر از هر جائی میتواند پیدا شود، حتی از قیاس و قول صبی و استحسان. این صغرای بحث ماست و کبری هم این است که از این ضرر باید اجتناب کرد. عقل هم که مستقل است حکم میکند که دفع ضرر واجب است. کبری را عقل درست می کند. عقل میگوید ضرر مظنون مانند ضرر مقطوع واجب الدفع است. قدماء به این استدلال جواب دادهاند و غالباً جواب آنها به کبری است و منع کبری کردهاند، اما شیخ و آخوند به سراغ صغری رفتهاند و بیشترین بحث آنها در منع صغری است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

دلیل اول بر حجیت مطلق ظن: استدلال قدماء

در ادامهی بحث جلسهی قبل در بارهی اولین دلیل حجیت مطلق ظن، یادآور میشویم که دلیل اول بر حجیت مطلق ظن از آن شیخ طوسی است. خلاصه استدلال این است که اگر فقیهی ظن به وجوب یا حرمت پیدا کرد، این ظن ملازم ظن به ضرر دنیوی یا عقاب اخروی است. و کبری این است که از این ضرر باید پرهیز کرد. در جواب این استدلال، قدماء به سراغ کبرای این استدلال رفتهاند و سه جواب به آن دادهاند:

دفع ضرر محتمل مستحب است، و حال آن که عقل می گوید واجب است.

جواب نقضی، به این معنی که در خبر فاسق که مفید ظن است چه می کنید؟ طبق مبنای شما در آن جا هم باید وجوباً دفع ضرر کرد و حال آن که شرع مقدس گفته که لازم نیست.

دفع ضرر اخروی واجب نیست، بلکه تنها دفع ضرر دنیوی واجب است. اینها باید برعکس میگفتند و دفع ضرر اخروی را واجب میدانستند.

هر سه جواب غیرصحیح است.

شیخ و آخوند و متأخرین به جای آن که کبری را جواب دهند به سراغ صغری رفتهاند. خلاصهی استدلال آنها این است که بین ظن به وجوب یا حرمت و ظن به ضرر دنیوی یا عقاب اخروی ملازمهای وجود ندارد. اگر عقاب اخروی باشد که عقاب بلا بیان است و اگر هم ضرر دنیوی باشد که دو اشکال دارد که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

ص: ۱۵۰

نفی ملازمه بین ظن به حکم و عقاب اخروی

محققین می گویند ما دو قاعده داریم که باید آنها را با هم بسنجیم:

قاعدهی اول: عقاب بلا بیان قبیح است.

قاعدهی دوم: دفع ضرر مظنون (عقوبت) واجب است.

هر دو قاعده محترم است. اولی قاعدهای است که عقل بر آن استقلال دارد. دومی هم عقل بر آن مستقل است. از عقوبت محتمل باید فرار کرد تا چه رسد به عقوبت مظنون. هر دو قاعده خوب است ولی باید جای درست کاربرد آنها را شناخت.

اولی در جائی است که از شـرع مقدس بیانی نرسد و حجتی بر حکم نباشد، یعنی در شـبهات بدویه به کار میرود. و قاعده دوم هم مربوط به جـائی است که شـبهه محصوره باشـد، یعنی یـا علم تفصـیلی باشـد که جـایش اینجا نیست و یا علم اجمالی که یا محتمل الضـرر است و یا مظنون الضـرر. دائرهی محتمل الضـرر وسـیع و دائرهی مظنون الضـرر مضـیقتر است. اولی یعنی همان محتمل الضرر مربوط به شبهات بدویه است. و دومی یعنی مظنون الضرر مربوط به شبههی محصوره و مربوط به جائی است که حجت تمـام است یـا به علم اجمـالی و یـا به علم تفصـیلی. و معلـوم است که مراد از ضـرر هم، عقـوبت اخروی است. و چـون مفروض مـا در اینجا این است که حجیت ظن به حکم در اینجا ثابت نشـده است، ظن به حکم ملازم ظن به عقوبت نیست، هر چنـد به واقع، حکمی وجود داشـته باشـد. پس موضوعی برای قاعـده بـاقی نمیمانـد، و به عبارت دیگر ما در اینجا ظن به حکم داریم، ولی ظن به عقوبت نـداریم. زیرا هنوز دلیلی از شـارع بر حجیت این ظن نرسـیده است. مـا در اینجا نه تنها یقین به حکم نداریم، بلکه یقین داریم که عقوبتی در کار نیست.

نظریهی عجیب آخوند: جای تعجب دارد که محقق خراسانی در موردی که از جانب شارع حکمی نرسیده است و در عین حال ما ظن به حکم داریم، احتمال داده است که عقل به هیچ یک از اطراف حکم نمیکند نه به استحقاق عقاب و نه به عدم آن و وقتی عقل متوقف شد، عقل دوم که همان احتیاط است پا به میدان میگذارد، به دلیل عدم حکم عقل به حسن یکی از آنها، عقاب محتمل است و عقل هم به لزوم دفع آن چه مقطوع باشد و چه مظنون و چه مشکوک مستقل است. یلاحظ علیه: عقل در موضوعی که به آن مربوط است متوقف نمیشود، عقل هیچ گاه در موضوعاتی که مربوط به اوست توقف نمی کند و خود آخوند هم این را در استصحاب گفته است. بله مسائلی که در خور عقل نیست مانند این که نماز صبح چند رکعت باید باشد، در این موارد عقل توقف میکند. ثانیاً تجویز توقف عقل در موضوعی که مرجع در آن عقل است، ابطال قاعدهی عقاب بلا بیان است، زیرا چگونه عقاب محتمل است در حالی که ظن حجت نیست و بیانی هم از سوی شارع نرسیده است. از طرف دیگر آخوند با این بیان، کتاب برائت را باطل کرد، زیرا با این مبنا همواره باید احتیاط کرد و این همان مبنای اخباریهاست.

نفی ملازمه بین ظن به حکم و ضرر دنیوی

اما اگر مراد از ضرر، ضررهای دنیوی باشد، شیخ دو جواب داده است:

جواب اول این است که ظن به تکلیف ملازم ظن به مصلحت و یا مفسده است، زیرا مصلحت و مفسده از امور تکوینی است که علم و جهل هیچ تأثیری روی آن ندارد، به این دلیل که مراد از مصالح و مفاسد، مصالح و مفاسد شخصیه نیست، بلکه مصالح و مفاسد نوعیه است و آن چه که عقل به دفع آن مستقل است، ضرر مظنون شخصی است نه نوعی. و مصلحت نوعی هم همینطور است که در تفویت آن هیچ ضرر شخصی نیست، بلکه چه بسا در انجام آن یک ضرر شخصی هم باشد.

جواب دوم این که دیگر این که مصالح و مفاسد در خود انشاء است نه در متعلق حکم، مانند امر خدا برای ذبح اسماعیل که وقتی ابراهیم آمادگی خود را برای انجام مأمور به اثبات کرد، حکم برداشته شد. به این ترتیب، صغری یعنی ظن به ضرر شخصی منتفی است و دیگر جائی برای استدلال به کبری وجود ندارد.

یلاحظ علیه: هر دو جواب در شأن آخوند نیست. جدا کردن مصالح فرد از جامعه با نظر قرآن سازگار نیست، اینها با هم ارتباط تنگاتنگ دارند:

وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ (بقره، ۱۹۵)

ارتباط ذیل آیه با صدر آن این است که می گوید اگر صدقه ندهید شاید روزی آنها قیام کنند. بنابر این مصالح جامعه از فرد جدا نیست.

وَ اتَّقُوا فِتْنَهً لا تُصیبَنَّ الَّذینَ ظَلَمُوا مِنْکُمْ خَاصَّهً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدیدُ الْعِقابِ (انفال، ۲۵)

جواب دوم قابل ذکر نیست. زیرا اگر این حرف هم درست باشد، تنها در اوامر امتحانی درست است نه در مطلق اوامر، و الا وقتی خدا انشاء کرد با این انشاء ملاک تحقق میبابد و دیگر نیازی به امتثال نیست، دیگر عمل مکلف چه فایدهای دارد؟ بله، گاهی مصلحت در انشاء است، مانند امر امتحانی ولی این همیشگی نیست. شاید گاهی باشد ولی همیشگی نیست. مانند پادشاهی که برای امتحان کردن وزیز خوئد دستوراتی به او بدهد که مأمور به خیلی اهمیت نداشته باشد.

جواب بهتر این است که بگوییم مفسدهی دنیوی را باید حساب کرد و بر اساس آن تصمیم گرفت. اصطلاح علمی آن است که بگوییم ضرر دنیوی دو نوع است:

گاه احتمال ضعیف است اما محتمل مهم است. مانند سیگار در کنار انبار بنزین. که احتمال آتش گرفتن ضعیف است ولی محتمل مهم است. عقل در اینجا می گوید اجتناب کن.

گاه بر عکس، احتمال قوی و محتمل کم اهمیت است و چندان محل اعتناء نیست. مانند خوردن چای و فاسد شدن دندان. در اینجا احتمال قوی است ولی محتمل ضعیف و فاقد اهمیت است و به آن اعتناء نمی شود.

پس در مصالح دنیوی باید چرتکه انداخت. نتیجه این که ظن به حکم به دنبالش ظن به ضرر هست و اگر اولی بود مهم است و اگر دومی بود نه و اغلب هم مشتبه است که کدام یک از این دوست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۳۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم حجیت مطلق ظن (ظن مطلق)

خلاصهی این دلیل این است که اگر ظن به وجوب سوره در نماز داشته باشیم، وجوب مظنون است و عدم آن موهوم است. و امر دایر است که به کدام عمل کنیم. عقل می کوید به مظنون عمل کن و ترجیح مرجوح بر راحج قبیح است. جواب این است که متعلق این " باید " چیست؟ احتیاط در فتواست یا در عمل؟ اگر فتوا باشد که چنین وظیفه ای نداریم که حتماً فتوی بدهیم، فتوا به ما لمیعلم که جائز نیست. ولی اگر به مقام عمل برگردد این مسأله در صورتی ممکن است که مقدمات انسداد فراهم شود. باید سه مقدمه را پشت سر گذاشت تا به آن رسید:

ص: ۱۵۴

علم اجمالی به تکالیف شرعی

عدم انحلال این علم با علم و علمی. علمی آن است که خودش ظن است ولی پشتوانه علمی دارد، مانند شهرت و خبر واحد.

بطلان احتیاط و برائت و تقلید.

بعد از این سه مقدمه نوبت به این می رسد به این که ما به مظنون علم کنیم و نه به موهوم. پس این دلیل مستقل نیست و تنها بخشی از مقدمات انسداد است.

دلیل سوم حجیت مطلق ظن

خلاصهی دلیل سوم هم این است که من علم به واجبات و محرمات دارم و عمل کردن به همه اطراف علم اجمالی هم که موجب عسر و حرج است، بنا بر این باید به مظنونات عمل کنیم. این دلیل هم مستقل نیست و این همان مقدمه سوم دلیل انسداد است. برای انسداد شیخ چهار مقدمه و آخوند پنج مقدمه دارد و این دلیل همان مقدمهی سوم نزد شیخ و آخوند است.

تکیهی دلیل اول بر ظن به ضرر بود و تکیهی دلیل دوم علم یا ظن به اجزاء بود، مانند وجوب جزئیت سوره و تکیهی دلیل سوم هم بر علم به کلیات و دشواری عمل به همهی اطراف علم اجمالی است.

دلیل چهارم را که همان انسـداد است، خودتان مطالعه کنیـد. و نیز مبحث حجیت ظن در اصول عقاید را که یک بحث کلامی است. این بحث هم در رسائـل و هم در کفـایه و هم در دو تقریر بحثهای ما یعنی الارشاد و المحصول هست و نیازی نیست که اینجا تدریس شود.

ص: ۱۵۵

المقصد السابع فی الاصول العملیه

شاهکار شیخ در مباحث اصول عملیه است. تلاش برای منظم کردن اصول عملیه از آقا وحید بهبانی شروع شد و مراحلی را طی کرد و شیخ خشت آخر آن را گذاشت، و الا در متون قبلی ما این بحث بسیار پراکنده و غیرمنسجم بود. پیش از ورود به صلب بحث، چند مقدمه را باید متذکر شویم:

مقدمهی اول

علم اصول را اینگونه تعریف کردهاند:

القواعد التی تستنبط بها الاحکام الشرعیه أو ما ینتهی الیه المجتهد عند الیأس عن الدلیل.

این تعریف از علم اصول شامل دو بخش است: قواعدی که در آن استنباط حکم شرعی مورد توجه است و شامل علم و علمی می شود. و گاه دست ما از استنباط کوتاه است، در اینجا ناچاریم وظیفه را بگوییم. بخش اول این تعریف راجع به ادله اجتهادیه است. و بخش دوم که أو ماینتهی الیه المچتهد است، ناظر به اصول عملیه است. حکمی که به وسیله ادله اجتهادیه به دست آید را حکم واقعی میگویند و آن چه را به وسیلهی اصول علمیه به دست آوریم حکم ظاهری مینامند. میزان این است که اگر در لسان دلیل شک اخذ نشود، بلکه لسان این باشد که من آمدهام شک را قلع و قمع کنیم یا حقیقتاً (مانند خبر متواتر) یا تعبداً (مانند خبر واحد) ولی اگر لسان دلیل این باشد که با حفظ شک، وظیفهی من برائت یا تخییر یا استصحاب یا احتیاط است، این می شود حکم ظاهری. خبر واحد از نوع دوم نیست، زیرا دلیل آن به سیره بر می گردد و سیره نمی گوید اگر شک کردی فلان کار را کن، بلکه می گوید تو اصلاً شک نداری. شیخ گاه مفاد امارات را حکم ظاهری می داند و این کم لطفی است، همه امارات جزو ادله اجتهادی هستند. چیزهائی مانند اصول عملیه ادلهی فقاهیه هستند. فلسفه این نام گذاری را شیخ به کتاب مرحوم بهبهانی ارجاع داده است و کتاب اوثق الوسائل فی شرح الرسائل آن را ذکر کرده است.

ص: ۱۵۶

مقدمهی دوم

اصول عملیه مربوط به وقتی است که شک به حکم واقعی تعلق پیدا کند، نه مطلق شک، خواه حکم کلی، شبهات کلیه و خواه حکم جزئی، یعنی در شبهات جزئیه. بنا بر این شکوک نماز از بحث اصول عملیه خارج می شود، چون متعلق آن حکم شرعی نیست، بلکه یک عمل خارجی است و وقتی هم در شک در عدد رکعات بنا را بر اکثر می گذاریم، این حکم یک حکم ظاهری نیست، بلکه یک حکم واقعی است. همان طور که گفته شد، شک در حکم گاه متعلق به حکم کلی است مانند شک در حرمت تدخین و گاه متعلق به یک حکم جزئی مانند شک در این که یک مائع خاص محتمل الخمریه و محتمل الخلیه حرام است یا حلال. اولی را شبههی حکمیه و دومی را شبههی موضوعیه میخوانند و چون فرض این است که وظیفهی اصلی ما پرداختن به شک در حکم کلی است، بحث از شبهات موضوعیه در اینجا استطرادی است.

مقدمهی سوم

اصول مقرر برای وظیفهی جاهل بر دو نوع است:

اصول مختص بیان وظیفهی جاهل به موضوعات خارجیه _ گاه مختص به موضوعات است و در احکام وارد نمی شود مانند قواعد ثلاث: اصاله الصحه فی فعل الغیر و اصاله الصحه فی فعل النفس مانند شک در خواندن یا نخواندن سوره که در قاعدهی فراغ و تجاوز از آن بحث میشود و سومی قرعه در تخاصم. اینها جزو قواعد فقهیه است و البته شیخ استطراداً آنها را در آخر آورده است.

اصول عملیهی عام _ ولی اصولی هم داریم که هم به درد حکم کلی و هم حکم جزئی و هم موضوعات میخورد که همان اصول اربع است، یعنی برائت و احتیاط و اختیار و استصحاب.

ص: ۱۵۷

إن قلت چرا اصاله الطهاره را جزو اصول نیاوردهاید، آخوند در جواب میفرماید این مربوط به باب طهارت است. یلاحظ علیه: اگر این طور باشد باید خیلی از مباحث اصول را از کتابهای اصول خارج کرد، مثلا بحث دلالت نهی بر فساد هم فقط به درد عبادات و معاملات میخورد. پاسخ درست این است که بگوییم این از قواعد فقهیه است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

مقدمهی چهارم

به دو نکته باید توجه کرد:

تعداد اصول عملیه منحصر به چهار مورد است.

مجاری اصول عملیه هم منحصر به چهار مورد است.

تعداد اصول عملیه را می گویند استقرائی است و عقلی نیست. ولی مجاری آن که چهار مورد است با حصر عقلی است، زیرا در آن حصر عقلی بین اثبات و نفی است. ولی در بیان مجاری شیخ سه نوع تعبیر دارد که دو تای آن در اول قطع است؛ یکی در متن و دیگری در حاشیه و یک تعبیری هم در اول برائت دارد. علت عدول شیخ از دو تعبیر اول برطرف کردن معایب دو تعریف اول است. مهمترین اشکالات مجاری اصول عملیه در دو بیان قبلی شیخ چنین است:

اشکال اول ــ عیب اول دو بیان قبلی این است که مجرای تخییر و دوران بین المحظورین را گاه جزء شک در تکلیف کرده است و گاه جزء شک در مکلف به. و حال آن که در تعریف سوم آن را مستقل حساب کرده و داخل در شک در تکلیف و در مکلف به نکرده است.

ص: ۱۵۸

اشکال دوم ــ شک در تکلیف را مجرای برائت قرار دادهاند و حال آن که گاه شک در تکلیف مجرای اشتغال است مانند شک در تکلیف قبل الفحص.

اشکال سوم ــ در دو بیان سابق، میزان شک در مکلف به علم به نوع تکلیف (احکام خمسه) است که در این صورت باید احتیاط کرد. به عبارت دیگر، مجرای احتیاط، شک در مکلف به است و میزان در آن، علم به نوع تکیف است و این شامل علم به جنس تکلیف نمیشود. مانند شک در وجوب ظهر یا جمعه که نوع تکلیف که وجوب است معلوم است. این هم کلیت ندارد، زیرا احتیاط منحصر به این نیست، گاهی علم به جنس هم مجرای احتیاط است، یعنی اصل الزام را می دانم ولی نمی دانم وجوب است یا ترک، مانند این که ندانم آن نماز بر من واجب است و یا آن روزه بر من حرام است. که در اینجا اقتضای احتیاط خواندن نماز و نگرفتن روزه است.

ولی بیان سوم شیخ که در مقدمهی برائت آمده، این است که در شک یا حالت سابقه وجود دارد و ملحوظ است یا نه، این قید ملحوظ بودن برای خارج کردن شک در مقتضی است. اگر سابقه نداشته باشد یا ملحوظ نباشد باز دو حالت پیدا میکند یا احتیاط در آن ممکن نیست مانند دوران بین المحظورین که مجرای تخییر است. و به این ترتیب اشکال اول حل شد. چون مجرای تخییر مستقل شد. بعد می افزاید اگر احتیاط ممکن باشد، دو حالت دارد؛ یا از شارع دلیلی بر عقوبت بر مخالفت هست یا نیست، یعنی شیخ نامی از شک در تکلیف و مکلف به نمی برد. اولی مجرای احتیاط است و این احتیاط شامل همهی حالتهای محتمل سه گانه هست:

ص: ۱۵۹

۱. وقتی که نوع تکلیف معلوم باشد.

۲. وقتی که جنس تکلیف روشن باشد.

۳. وجوب شک در تکلیف قبل الفحص.

یعنی هر سه مورد را حل کرد. در شک در تکلیف، قبل از فحص که به حکم عقل باید این فحص صورت بگیرد، نمیتوان برائت جاری کرد. و در حالت ممکن بودن احتیاط، اگر دلیلی بر عقوبت عند المخالفه نباشد مجرای برائت است. این بیان جبران کنندهی همهی اشکالات دو بیان گذشته است.

محقق نائینی هم برای تقریر مجاری اصول تعریفی دارد که خالی از اشکال نیست. ایشان میفرماید:

اما ان تلاحظ الحاله السابقه للشک او لا (تا به اینجا با شیخ همراه است.) و علی الثانی اما ان یکون التکلیف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه أو لا ـ و علی الاول إما أن یمکن فیه الاحتیاط أو لا و الاول مجری الاستصحاب و الثانی مجری الاحتیاط و الثالث مجری التخییر و الرابع مجری البرائه.

دو اشکال بر این تقریر وارد است:

اشکال اول ــ اشکالی که بر نائینی وارد است این است که دوران بین المحظورین را جزو شک در مکلف به قرار داده است. این اشکال قابل اغماض است.

اشکال دوم ــ از نظر ایشان اگر جنس و فصل و نوع تکلیف معلوم باشد، این مجرای احتیاط است، ولی احتیاط منحصر به آن نیست و در مواردی مانند قبل الفحص هم باید احتیاط کرد. این اشکال دوم قابل اغماض نیست.

مقدمهی پنجم

مطلب دیگر این که شیخ در شک در تکلیف که مجرای برائت است، ۱۲ مسأله عنوان کرده است. ایشان گفته که شبهه بر سه نوع است:

شبههی وجوبیه

شبههی تحریمیه

دوران بین المحظورین.

شبههی وجوبیه یعنی واجب است یـا نه و تحریمیه یعنی حرام است یـا نه و دوران بین المحظورین که دوران بین واجب و حرام است. از طرف دیگر منبع این شک هم چهار چیز است:

نبود نص

اجمال نص

تعارض نصین

خلط امور خارجیه

عجیب است که آقـای خـوئی، طبق آن چه مقرر ایشـان در مصـباح الاـصول آورده است، گفته که آخونـد هشت مسأله عنوان کرده است. البته این حرف از یـک نظر حرف خـوبی است. اگر دوران را از انـواع شـبهه خـارج کنیم به این دلیـل که خـودش مسـتقل است و داخل تکلیف یا مکلف به نیست، صورت مسائل به هشت مورد محـدود میشود. علت این که شـیخ این بحث را مبسوط مطرح کرده ولی آخونـد مختصـر بیـان کرده است، این است که آخونـد میخواست اصول را فشـرده کنـد و مبنای همه اینها هم که قاعده عقاب بلابیان است لذا مختصر مطرح کرد، ولی شیخ به دو دلیل مفصلتر بحث کرده است:

دلیل اول ـ در برابر اخباریها که فقط در شبهات تحریمیه احتیاط را لازم می دانند ضروری بود همهی صور را روشن کند.

دلیـل دوم ـ بعضـی از ادلهی برائت هم فقـط به شـبههی تحریمیه مربوط میشود و شـبههی وجوبیه و موضوعیه را شامـل نیست، مانند " کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی " و لذا ممکن نبود شیخ همهی مسائل را یک کاسه کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

همان گونه که قبلاً بیان شد، ازجمله کسانی که مسئله ی بیمه را مطرح نموده، آیه الله سید صادق روحانی است، ایشان از چند راه وارد می شود:

الف) ضمان اعیان غیر مضمونه، چون اعیان خارجیه بر دو قسم است، گاهی اعیان مضمونه است مثل اینکه کسی مال دیگری را غصب کند، غاصب را در ادراه می برند و من از طرف او ضامن می شوم، به این می گویند ضمان اعیان مضمونه، گاهی ضمان اعیان غیر مضمونه است، مثل اینکه من از دیگری مالی را عاریه می گیرم و ضامن می شوم که اگر تلف شد جبران کنم، ضمان عاریه را می گویند: ضمان اعیان غیر مضمونه.

پس اعیان خارجیه بر دو قسم است، گاهی مضمونه است مانند مال مغصوبه، و گاهی غیر مضمونه است مانند عاریه. یعنی چیزی را از دیگری عاریه می گیرم و می گویم اگر تلف شد من ضامن هستم. ایشان می گوید ممکن است بگوییم که بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه می باشد، چون بیمه گر دزدی و سرقت نکرده، بلکه مال التجاره ی شما را در مقابل مبلغی ضامن می شود.

ب) ممکن است از قبیل هبه ی معوضه باشد، کأنّه این طرف(بیمه گزار) هبه می کند، ولی آن طرف ضمانت می کند.

ج) گاهی می گوید ممکن است صلح باشد، یعنی طرفین مصالحه می کنند، مثلاً بیمه گزار می گوید من دو در صد مال التجاره را به تو می دهم، شما ضمانت کنید که اگر تلف شد و از بین رفت،همه ی مبلغ را به من بدهی.

د) ممکن است عقد مستقل باشد.

یلاحظ علیه

ص: ۱۶۲

راه اولی که ایشان ارائه نمودند، خوب است ولی عمومیت ندارد، یعنی اگر ما بیمه را از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه بگیریم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتی و حال آنکه بیمه در عصر و زمان ما دائره ی بسیار وسیعی پیدا کرده و انواع و اقسام مختلفی دارد.

اما اینکه بیمه را از قبیل هبه ی معوضه بگیریم، من نسبت به این دو اشکال دارم:

اولاً؛ بیمه ی معوضه بازگشتش به ضمان معوضه است، چطور؟ چون یک طرف هبه می کند، آن طرف هبه نمی کند و حال آنکه آنچه در کتاب های فقهی در باره ی هبه ی معوضه داریم این است که در هبه ی معوضه هردو طرف هبه می کنند، ولذا مرحوم شیخ در اول تعریف بیع می فرماید: «تملیکان» یعنی در هبه ی معوضه دو تملیک است، هم این طرف به دیگری

تملیک می کنـد و هم آن طرف به این یکی تملیک می نمایـد، پس در هبه ی معوضه هم باید زید به عمرو تملیک کند و هم عمرو بایـد به زیـد تملیک و هبه نمایـد، و لی در بیمه یک طرف هبه می کند نه دو طرف، طرف دیگر فقط ضـمانت می کند. پس هبه ی معوضه بر می گردد به همان ضمان معوض.

ثانیاً: اشـکال دیگر این است که در مفهوم هبه یکنوع تکریم، بزرگواری و عاطفه خوابیده است، در حالی که در بیمه این گونه نیست، بلکه هر کـدام با دیگری مشاجره می کننـد، یکی می گویـد حق بیمه دو درصد باشد، دیگری می گوید دو درصد کم است،دو درصـدو نیم باشـد. این هبه نیست، چون مفهوم هبه در اینجا صدق نمی کند،در مفهوم هبه حاتم بخشـی خوابیده، می بخشد، عظمت نشان می دهد، مهر و مودت از خود نشان می دهد، در حالی که در بیمه از مفهوم هبه خبری نیست.

ص: ۱۶۳

پس ما به ایشان دو اشکال کردیم:

اولاًـ:اگر بیمه را از راه ضمان اعیان غیر مضمونه درست کنیم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتی و شامل سایر اقسام و انواع بیمه نمی شود.

ثانیاً:در مفهوم « هبه» کرامت، عاطفه و تکریم خوابیده، در حالی که در اینجا (بیمه) از هیچ طرف تکریم نیست ولذا مبانی ایشان درست نیست، فقط اگر از قبیل ضمان معوض است بگیریم درست است، منتها دائره اش کوچک است. یا بگوییم عقد مستقل است.

احتمال دیگری که ایشان داده این است که از باب صلح باشد و حال آنکه صلح در جایی است که یکنوع نزاع ، جنگ و دعوایی در کار باشد تا بگوییم:« فاصلحوا بین أخویکم»، صلح این است، اما در اینجا جنگ و دعوایی نداریم.

ما هو الدلیل علی مشروعیه التأمین

ما تا کنون حرف دیگران را نقل کردیم، الآن می خواهیم نظریه ی خود را بیان کنیم و آن این است که اگر ما بخواهیم بیمه را مشروع کنیم و شرعی بدانیم، دو راه در اینجا وجود دارد:

۱- یک راهش این است که بیمه را عقد مستقل بدانیم (صغرا)، آنگاه بگوییم که عمومات از قبیل «أوفوا بالعقود» اعم است از آن عقودی که در عهد رسالت بوده و یا آن عقودی که بعداً پیدا شده اند (کبرا). یعنی هم صغرا را بسازیم و هم کبرا را، صغری این است که بگوییم بیمه عقد مستقل است، کبرایش این است که بگوییم «أوفوا بالعقود» منحصر به عقود دوران رسالت نیست، بلکه عقودی را که بعد از عصر رسالت و ائمه ی اطهار علیهم السلام پیدا شده اند، شامل است. این یک راه، اگر این راه را درست کردیم، آن وقت می توانیم تمام اقسام و انواع بیمه را اصلاح کنیم، منتها به شرط اینکه مشتمل بر حرام نباشند.

۲- راه دیگر اینکه ضمان عقدی را قائل بشویم، اگر ضمان عقدی را قائل شدیم، در این صورت فقط می توانیم همان کالاهای تجارتی را درست کنیم. ضـمان عقدی نمی تواند شامل سایر اقسام و انواع بیمه بشود، ضمان عقدی در حقیقت به همان ضمان اعیان خارجیه بر می گردد، پس دومی (ضـمان عقدی) دائره اش مضـیق است، اما اولی (بیمه را عقد مستقل بدانیم) دائره اش خیلی موسع است.

به بیان دیگری اگر راه دوم را بگیریم و بگوییم بیمه از قبیل ضـمان عقدی است، فقط اموال و اضرار را می گیرد، یعنی ضرر و خسارت را می گیرد، اما چیز های که جنبه ی خسارت ندارند، آنها را شامل نیست.

ولی ما می خواهیم آن را به صورت گسترده اصـلاح کنیم بگونه ای که تمام انواع و اقسام بیمه را بگیرد، اما اگر ضمان عقدی بگیریم، فقط شامل دوتاست، یکی اموال، دیگری اضرار.

ما فعلاً همان راه اول را تعقیب می کنیم و می گوییم بیمه یک عقد مستقل است(التّأمین عقد مستقل»، با هم قرار داد می بندیم که من این مبلغ را می دهم و شما نیز این کار را انجام بده، خواه متعلقش اموال باشد یا اضرار و یا چیز های دیگر.

یک نوع قراردادی است بین طرفین، این طرف می گوید من ماهیانه این مبلغ را می دهم، تو هم در شـرائط خاصی فلان کار را انجام بده، این فرق نمی کند که مالی از من تلف شود، ضـرری به ماشـین من وارد بشود و یا کار های دیگری که ممکن است برای من اتفاق بیفتد.

پس مـا همـان اولی را انتخـاب کردیم و مبنـای مـا این است که:«أوفوا بـالعقود»، العقود یـا اشـاره به افراد عقود است و یـا انواع عقود، بهتر این است که بگوییم اشـاره به افراد عقود است چون این جهتش به نفع مـاست، «أوفوا بـالعقود» یعنی به افراد عقود،ماننـد قضـیه ی حقیقیه است، در طول زمان افرادی که پیدا می شوند، نسبت به آن وفا کنید، افراد را می گیرد، خواه این «فرد» نوعش در زمان رسول خـدا باشـد یا نوعش در زمان رسول خـدا نباشـد. کار به نوع نـداریم، کار به افراد داریم، یعنی در طول زمان افراد عقد احترامش لازم است و باید نسبت به آن وفادار بود.

مرحوم عبد الفتاح مراغی (المتوفّی ۱۲۵۰هجری) در کتاب «العناوین» می گوید الف و لام «العقود» اشاره به افراد است نه اشاره به انواع، چون اگر اشاره به انواع باشد، کار مشکل می شود، می گویند انواعی که در عصر رسول خدا بوده، و حال آنکه نوع بیمه در عصر رسول خدا نبوده، اما اگر بگوییم «قضیه حقیقه» روی افراد در طول زمان، یک وقت قضیه ی خارجیه است که فقط افراد موجود در خارج را می گیرد مانند:«قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این فقط موجود را می گیرد. یک موقع می گوید:« اکرم العلماء» این به صورت قضیه ی حقیقیه است، یعنی در طول زمان هر چه عالم پیدا می شود، احترامش واجب است.

پس «أوفوا بالعقود» عام افرادی است، یعنی در طول زمان هر چه عقد پیدا می شود، وفای به آنها لازم است، مرحوم مراغی می گوید حتی اگر انواع را بگوییم، باز به نفع ماست، یعنی انواع منحصر نیست به انواعی که در عصر رسول خدا بوده، بلکه مطلق عقد را می گوید و بیمه هم یکی از انواع عقد می باشد.

اگر ما بتوانیم از «أوفوا بالعقود» این مسئله را ثابت کنیم، می توانیم بیمه را تحت «أوفوا بالعقود»داخل کنیم، منتها مشروط به اینکه خالی از حرام باشد، یعنی متنش حرام نباشد. اما جوانب عقد هم ربطی به ما ندارد، چون ما با متن عقد کار داریم نه با جوانبش. این بیانی است که من از مرحوم عبد الفتاح مراغی گرفتم.

یکی از علمای سوری به اسم «مصطفی احمد الزرقا» کتابی دارد به نام:المدخل الفقهی العام:۱/۵۷۱. در تفسیر آیه ی «أوفوا بالعقود» همین بیان مراغی را دارد و می گوید این آیه منحصر به عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه همه ی افراد عقود را می گیرد، باز مختص به انواع عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه شامل انواع عقود می شود چه در عصر رسول خدا بوده باشند و یا بعداً پیدا بشوند، الف و لام «العقود» افاده ی عموم می کند، من از راه دیگر هم استفاده کرده ام که منحصر به انواع و افراد در زمان رسول خدا نیست بلکه شامل همه ی عقود در همه ی اعصار می شود، آنان عموم را از راه الف و لام استفاده کردند و گفته اند جمع محلّی به لام افاده ی عموم می کند، ولی من از راه دیگر عموم را استفاده کردم و آن این است که آیا اینکه باید به عقد وفا کرد، چون اجاره است، چون بیع است، چون رهن است، یا چون عهد و پیمان است؟ چون عهد و پیمان است، انسان باید پیمان خودش را محترم بشمارد، اثر مال بیع، اجاره، رهن نیست، اثر مال عقد و عهد است، به قول عوام مرد است و قولش، قول، عهد و پیمان محترم است، خواه متعلقش بیع باشد یا چیز های دیگر، مانند: بیمه. آیا اگر مولا گفت:«أکرم العلماء» چون زید و عمرو است، یا أکرم العلماء لعلمه؟

در کتاب جامی دارد که: «الحمـد لولیّه» شارح در آنجا شـرح می دهـد و می گویـد چرا گفت «لولیّه»؟ می خواهد بفهماند که تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلّیه، چر ا «الحمـد لولیّه»؟ چون ولایت دارد، از این رو می گویـد: «الحمـد لولیّه»، مانند :«أکرم العلماء لعلمه» به اینها می گویند:« تعلیق الحکم بالوصف مشـعر بالعلّیه»، اینجا هم که می گوید:«أوفوا بالعقود» بخاطر این اسـت که :«أنّه عقـد و میثاق» عهـد است، پیمان است و معاهده، انسان باید معاهده و پیمان خودش را محترم بداند، در قرآن یک آیه داریم که می گویـد اگر زن و مردی با همـدیگر اختلاف کردند و جدا شدند، سـزوار نیست که مرد وسائل و اسـباب زینت را (از قبیل گوشواره، گردن بنـد و ...؛) از زن بگیرد، یعنی هر چنـد ملک مرد است ولی پس نگیرد. «و کیف تأخذونه (چرا آنچه را که داده اید، پس می گیرد؟) و قد أفضـی بعضکم إلی بعض (در حالی که با همدیگر هم خواب بودید) و أخذن منکم مثاقاً غلیظاً» النساء:۲۱. این از دواج یک پیمان محکمی بود، بایـد به این پیمان پایبند باشـید، چیز های را که به او دادید، چرا دوباره می گیرید، معلوم می شود که میثاق و پیمان احترام دارد و لذا می گوید لا اقل چیز های را که به زن داده اید در موقع جدائی، دوباره از او نگیرید.

پس از دو راه می توانیم بگوییم که بیمه یـک عقـد مسـتقل است، گـاهی تکیه کنـد بر اینکه جمع محلّی به الف و لام افاده ی عموم می کند چنانچه مصـطفی احمد زقاوی می گوید، علاوه بر آن راه، بگوییم تکیه گاه روی بیع، هبه، رهن و جعاله نیست، بلکه تکیه روی عهد، میثاق و پیمان است و انسان باید عهد و میثاقش را محترم بشمارد.

بنابراین، ما می توانیم بیمه را یک عقد مستقل و شرعی حساب کنیم، خواه متعلقش اموال هالکه باشد، یا اضرار باشد مثلاً خانه دچار حریق شده، ماشین تصادف کرده، یا طرف پیر شده و دیگر توان و قدرت کار را ندارد و احتیاج دارد که ماهیانه اداره ی بیمه چیزی به او بدهد تا بتواند زندگی کند،حتی بعد از مرگ او به ورثه اش چیزی بدهد، همه ی اینها را می گیرد و حال آنکه در قسم سوم نه اموالی است و نه اضراری.

پس از دو راه ثابت کردیم: یکی از طریق جمع محلّی به لام ، دیگر اینکه روی کلمه ی عهد و میثاق تکیه می کنیم.

۳- راه سوم این است که اصولاً- اسلام دین خاتم و جاودان است و آئین جاودان نمی تواند نسبت به مسائلی که امروز مورد نیاز جامعه است، بی طرف باشد. اسلام در قلمرو زندگی است، پیمبر اکرم خاتم رسل است، کتابش هم خاتم الکتب، شریعتش هم خاتمه الشرائع می باشد، از این رو باید اسلام به تمام نیا زهای معقول بشر توجه کند و نسبت به آن برنامه داشته باشد، به قول حضرت امام (ره) اگر بگوییم اسلام به این گونه نیاز ها هیچ توجه ندارد، این یک تفکر تحجری است.

ولسیدنا الأستاذ (ره) هنا کلام متین ذکره عند دراسته لعقد التأمین، قال:«إنّ دعوی قصر العمومات علی العهود المتداوله فی زمن الوحی و التشریع خلاف المفهوم منها و تضییق لدائرتها، حیث إنّ تلک القضایا العامّه تأبی عن مثل هذا الجمود و التحجّر المخالف للشریعه السمحه السهله، و لا أظنّ أنّه یختلج ببال أحد من العرف – العارف باللسان ، العاری الذهن عن الوساوس- أنّ قوله تعالی:«و أوفوا بالعقود» الوارد فی مقام التقنین المستمر إلی یوم القیامه، منحصر فی العهود المعمول بها فی ذلک الزمان (زمان پیغمبر)، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائره الفقه، بل عن ربقه الدین، نعوذ بالله من ذلک. لعمرک إنّ هذا الجمود لیس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلامیه علی کثیر من الظواهر، الّذی هو أبرد من الزمهریر.» فقه أهل البیت: العدد الأوّل ص۸.

علی ایّ حال ما تا اینجا توانستیم که از سه راه ثابت کنیم که «أوفوا بالعقود» همه ی عقود را می گیرد:

الف) الجمع المحلّی باللام یفید العموم،

ب) اسلام تکیه اش بر میثاق و عهد است.

ج) شریعت اسلام،خاتمه الشرائع است و لذا نمی تواند نسبت به مسائلی که نیاز جدی جامعه ی امروزی است، بی طرف باشد.

د) راه چهارم این است که به آیه ی «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلّا أن تکون تجاره عن تراض منکم » تمسک کنیم.

همان گونه که قبلاً بیان شد، ازجمله کسانی که مسئله ی بیمه را مطرح نموده، آیه الله سید صادق روحانی است، ایشان از چند راه وارد می شود:

الف) ضمان اعیان غیر مضمونه، چون اعیان خارجیه بر دو قسم است، گاهی اعیان مضمونه است مثل اینکه کسی مال دیگری را غصب کند، غاصب را در ادراه می برند و من از طرف او ضامن می شوم، به این می گویند ضمان اعیان مضمونه، گاهی ضمان اعیان غیر مضمونه است، مثل اینکه من از دیگری مالی را عاریه می گیرم و ضامن می شوم که اگر تلف شد جبران کنم، ضمان عاریه را می گویند: ضمان اعیان غیر مضمونه.

پس اعیان خارجیه بر دو قسم است، گاهی مضمونه است مانند مال مغصوبه، و گاهی غیر مضمونه است مانند عاریه. یعنی چیزی را از دیگری عاریه می گیرم و می گویم اگر تلف شد من ضامن هستم. ایشان می گوید ممکن است بگوییم که بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه می باشد، چون بیمه گر دزدی و سرقت نکرده، بلکه مال التجاره ی شما را در مقابل مبلغی ضامن می شود.

ب) ممکن است از قبیل هبه ی معوضه باشد، کأنّه این طرف(بیمه گزار) هبه می کند، ولی آن طرف ضمانت می کند.

ج) گاهی می گوید ممکن است صلح باشد، یعنی طرفین مصالحه می کنند، مثلاً بیمه گزار می گوید من دو در صد مال التجاره را به تو می دهم، شما ضمانت کنید که اگر تلف شد و از بین رفت،همه ی مبلغ را به من بدهی.

د) ممکن است عقد مستقل باشد.

یلاحظ علیه

راه اولی که ایشان ارائه نمودند، خوب است ولی عمومیت ندارد، یعنی اگر ما بیمه را از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه بگیریم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتی و حال آنکه بیمه در عصر و زمان ما دائره ی بسیار وسیعی پیدا کرده و انواع و اقسام مختلفی دارد.

اما اینکه بیمه را از قبیل هبه ی معوضه بگیریم، من نسبت به این دو اشکال دارم:

اولاً؛ بیمه ی معوضه بازگشتش به ضمان معوضه است، چطور؟ چون یک طرف هبه می کند، آن طرف هبه نمی کند و حال آنکه آنچه در کتاب های فقهی در باره ی هبه ی معوضه داریم این است که در هبه ی معوضه هردو طرف هبه می کنند، ولذا مرحوم شیخ در اول تعریف بیع می فرماید: «تملیکان» یعنی در هبه ی معوضه دو تملیک است، هم این طرف به دیگری تملیک می کند و هم آن طرف به این یکی تملیک می نماید، پس در هبه ی معوضه هم باید زید به عمرو تملیک کند و هم عمرو باید به زید تملیک و هبه نماید، و لی در بیمه یک طرف هبه می کند نه دو طرف، طرف دیگر فقط ضمانت می کند. پس هبه ی معوضه بر می گردد به همان ضمان معوض.

ثانیاً: اشکال دیگر این است که در مفهوم هبه یکنوع تکریم، بزرگواری و عاطفه خوابیده است، در حالی که در بیمه این گونه نیست، بلکه هر کدام با دیگری مشاجره می کنند، یکی می گوید حق بیمه دو درصد باشد، دیگری می گوید دو درصد کم است،دو درصدو نیم باشد. این هبه نیست، چون مفهوم هبه در اینجا صدق نمی کند،در مفهوم هبه حاتم بخشی خوابیده، می بخشد، عظمت نشان می دهد، مهر و مودت از خود نشان می دهد، در حالی که در بیمه از مفهوم هبه خبری نیست.

پس ما به ایشان دو اشکال کردیم:

اولاً:اگر بیمه را از راه ضمان اعیان غیر مضمونه درست کنیم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتی و شامل سایر اقسام و انواع بیمه نمی شود.

ثانیاً:در مفهوم « هبه» کرامت، عاطفه و تکریم خوابیده، در حالی که در اینجا (بیمه) از هیچ طرف تکریم نیست ولذا مبانی ایشان درست نیست، فقط اگر از قبیل ضمان معوض است بگیریم درست است، منتها دائره اش کوچک است. یا بگوییم عقد مستقل است.

احتمال دیگری که ایشان داده این است که از باب صلح باشد و حال آنکه صلح در جایی است که یکنوع نزاع ، جنگ و دعوایی در کار باشد تا بگوییم:« فاصلحوا بین أخویکم»، صلح این است، اما در اینجا جنگ و دعوایی نداریم.

ما هو الدلیل علی مشروعیه التأمین

ما تا کنون حرف دیگران را نقل کردیم، الآن می خواهیم نظریه ی خود را بیان کنیم و آن این است که اگر ما بخواهیم بیمه را مشروع کنیم و شرعی بدانیم، دو راه در اینجا وجود دارد:

ص: ۱۷۱

۱- یک راهش این است که بیمه را عقد مستقل بدانیم (صغرا)، آنگاه بگوییم که عمومات از قبیل «أوفوا بالعقود» اعم است از آن عقودی که در عهد رسالت بوده و یا آن عقودی که بعداً پیدا شده اند (کبرا). یعنی هم صغرا را بسازیم و هم کبرا را، صغری این است که بگوییم بیمه عقد مستقل است، کبرایش این است که بگوییم «أوفوا بالعقود» منحصر به عقود دوران رسالت نیست، بلکه عقودی را که بعد از عصر رسالت و ائمه ی اطهار علیهم السلام پیدا شده اند، شامل است. این یک راه، اگر این راه را درست کردیم، آن وقت می توانیم تمام اقسام و انواع بیمه را اصلاح کنیم، منتها به شرط اینکه مشتمل بر حرام نباشند.

۲- راه دیگر اینکه ضمان عقدی را قائل بشویم، اگر ضمان عقدی را قائل شدیم، در این صورت فقط می توانیم همان کالاهای تجارتی را درست کنیم. ضمان عقدی نمی تواند شامل سایر اقسام و انواع بیمه بشود، ضمان عقدی در حقیقت به همان ضمان اعیان خارجیه بر می گردد، پس دومی (ضمان عقدی) دائره اش مضیق است، اما اولی (بیمه را عقد مستقل بدانیم) دائره اش خیلی موسع است.

به بیان دیگری اگر راه دوم را بگیریم و بگوییم بیمه از قبیل ضمان عقدی است، فقط اموال و اضرار را می گیرد، یعنی ضرر و خسارت را می گیرد، اما چیز های که جنبه ی خسارت ندارند، آنها را شامل نیست.

ولی ما می خواهیم آن را به صورت گسترده اصلاح کنیم بگونه ای که تمام انواع و اقسام بیمه را بگیرد، اما اگر ضمان عقدی بگیریم، فقط شامل دوتاست، یکی اموال، دیگری اضرار.

ما فعلاً همان راه اول را تعقیب می کنیم و می گوییم بیمه یک عقد مستقل است(التّأمین عقد مستقل»، با هم قرار داد می بندیم که من این مبلغ را می دهم و شما نیز این کار را انجام بده، خواه متعلقش اموال باشد یا اضرار و یا چیز های دیگر.

یک نوع قراردادی است بین طرفین، این طرف می گوید من ماهیانه این مبلغ را می دهم، تو هم در شرائط خاصی فلان کار را انجام بده، این فرق نمی کند که مالی از من تلف شود، ضرری به ماشین من وارد بشود و یا کار های دیگری که ممکن است برای من اتفاق بیفتد.

پس ما همان اولی را انتخاب کردیم و مبنای ما این است که:«أوفوا بالعقود»، العقود یا اشاره به افراد عقود است و یا انواع عقود، بهتر این است که بگوییم اشاره به افراد عقود است چون این جهتش به نفع ماست، «أوفوا بالعقود» یعنی به افراد عقود، مانند قضیه ی حقیقیه است، در طول زمان افرادی که پیدا می شوند، نسبت به آن وفا کنید، افراد را می گیرد، خواه این «فرد» نوعش در زمان رسول خدا باشد یا نوعش در زمان رسول خدا نباشد. کار به نوع نداریم، کار به افراد داریم، یعنی در طول زمان افراد عقد احترامش لازم است و باید نسبت به آن وفادار بود.

مرحوم عبد الفتاح مراغی (المتوفّی ۱۲۵۰هجری) در کتاب «العناوین» می گوید الف و لام «العقود» اشاره به افراد است نه اشاره به انواع، چون اگر اشاره به انواع باشد، کار مشکل می شود، می گویند انواعی که در عصر رسول خدا بوده، و حال آنکه نوع بیمه در عصر رسول خدا نبوده، اما اگر بگوییم «قضیه حقیقه» روی افراد در طول زمان، یک وقت قضیه ی خارجیه است که فقط افراد موجود در خارج را می گیرد مانند:«قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این فقط موجود را می گیرد. یک موقع می گوید:« اکرم العلماء» این به صورت قضیه ی حقیقیه است، یعنی در طول زمان هر چه عالم پیدا می شود، احترامش واجب است.

پس «أوفوا بالعقود» عام افرادی است، یعنی در طول زمان هر چه عقد پیدا می شود، وفای به آنها لازم است، مرحوم مراغی می گوید حتی اگر انواع را بگوییم، باز به نفع ماست، یعنی انواع منحصر نیست به انواعی که در عصر رسول خدا بوده، بلکه مطلق عقد را می گوید و بیمه هم یکی از انواع عقد می باشد.

اگر ما بتوانیم از «أوفوا بالعقود» این مسئله را ثابت کنیم، می توانیم بیمه را تحت «أوفوا بالعقود»داخل کنیم، منتها مشروط به اینکه خالی از حرام باشد، یعنی متنش حرام نباشد. اما جوانب عقد هم ربطی به ما ندارد، چون ما با متن عقد کار داریم نه با جوانبش. این بیانی است که من از مرحوم عبد الفتاح مراغی گرفتم.

یکی از علمای سوری به اسم «مصطفی احمد الزرقا» کتابی دارد به نام:المدخل الفقهی العام:۱/۵۷۱. در تفسیر آیه ی «أوفوا بالعقود» همین بیان مراغی را دارد و می گوید این آیه منحصر به عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه همه ی افراد عقود را می گیرد، باز مختص به انواع عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه شامل انواع عقود می شود چه در عصر رسول خدا بوده باشند و یا بعداً پیدا بشوند، الف و لام «العقود» افاده ی عموم می کند، من از راه دیگر هم استفاده کرده ام که منحصر به انواع و افراد در زمان رسول خدا نیست بلکه شامل همه ی عقود در همه ی اعصار می شود، آنان عموم را از راه الف و لام استفاده کردند و گفته اند جمع محلّی به لام افاده ی عموم می کند، ولی من از راه دیگر عموم را استفاده کردم و آن این است که آیا اینکه باید به عقد وفا کرد، چون اجاره است، چون بیع است، چون رهن است، یا چون عهد و پیمان است؟ چون عهد و پیمان است، انسان باید پیمان خودش را محترم بشمارد، اثر مال بیع، اجاره، رهن نیست، اثر مال عقد و عهد است، به قول عوام مرد است و قولش، قول، عهد و پیمان محترم است، خواه متعلقش بیع باشد یا چیز های دیگر، مانند: بیمه. آیا اگر مولا گفت:«أکرم العلماء» چون زید و عمرو است، یا أکرم العلماء لعلمه؟

در کتاب جامی دارد که: «الحمـد لولیّه» شارح در آنجا شـرح می دهـد و می گویـد چرا گفت «لولیّه»؟ می خواهد بفهماند که تعلیق الحکم بالوصف مشـعر بالعلّیه، چر ا «الحمـد لولیّه»؟ چون ولایت دارد، از این رو می گویـد: «الحمـد لولیّه»، مانند :«أکرم العلماء لعلمه» به اینها می گویند:« تعلیق الحکم بالوصف مشـعر بالعلّیه»، اینجا هـم که می گوید:«أوفوا بالعقود» بخاطر این اسـت که :«أنّه عقـد و میثاق» عهـد است، پیمان است و معاهده، انسان باید معاهده و پیمان خودش را محترم بداند، در قرآن یک آیه داریم که می گویـد اگر زن و مردی با همـدیگر اختلاف کردند و جدا شدند، سـزوار نیست که مرد وسائل و اسـباب زینت را (از قبیل گوشواره، گردن بنـد و ...؛) از زن بگیرد، یعنی هر چنـد ملک مرد است ولی پس نگیرد. «و کیف تأخذونه (چرا آنچه را که داده اید، پس می گیرد؟) و قد أفضـی بعضکم إلی بعض (در حالی که با همدیگر هم خواب بودید) و أخذن منکم مثاقاً غلیظاً» النساء:۲۱. این از دواج یک پیمان محکمی بود، بایـد به این پیمان پایبند باشـید، چیز های را که به او دادید، چرا دوباره می گیرید، معلوم می شود که میثاق و پیمان احترام دارد و لذا می گوید لا اقل چیز های را که به زن داده اید در موقع جدائی، دوباره از او نگیرید.

پس از دو راه می توانیم بگوییم که بیمه یـک عقـد مسـتقل است، گـاهی تکیه کنـد بر اینکه جمع محلّی به الف و لام افاده ی عموم می کند چنانچه مصـطفی احمد زقاوی می گوید، علاوه بر آن راه، بگوییم تکیه گاه روی بیع، هبه، رهن و جعاله نیست، بلکه تکیه روی عهد، میثاق و پیمان است و انسان باید عهد و میثاقش را محترم بشمارد.

ص: ۱۷۵

بنابراین، ما می توانیم بیمه را یک عقد مستقل و شرعی حساب کنیم، خواه متعلقش اموال هالکه باشد، یا اضرار باشد مثلاً خانه دچار حریق شده، ماشین تصادف کرده، یا طرف پیر شده و دیگر توان و قدرت کار را ندارد و احتیاج دارد که ماهیانه اداره ی بیمه چیزی به او بدهد تا بتواند زندگی کند،حتی بعد از مرگ او به ورثه اش چیزی بدهد، همه ی اینها را می گیرد و حال آنکه در قسم سوم نه اموالی است و نه اضراری.

پس از دو راه ثابت کردیم: یکی از طریق جمع محلّی به لام ، دیگر اینکه روی کلمه ی عهد و میثاق تکیه می کنیم.

۳- راه سوم این است که اصولاً ـ اسلام دین خاتم و جاودان است و آئین جاودان نمی تواند نسبت به مسائلی که امروز مورد نیاز جامعه است، بی طرف باشد. اسلام در قلمرو زندگی است، پیمبر اکرم خاتم رسل است، کتابش هم خاتم الکتب، شریعتش هم خاتمه الشرائع می باشد، از این رو باید اسلام به تمام نیا زهای معقول بشر توجه کند و نسبت به آن برنامه داشته باشد، به قول حضرت امام (ره) اگر بگوییم اسلام به این گونه نیاز ها هیچ توجه ندارد، این یک تفکر تحجری است.

ولسیدنا الأستاذ (ره) هنا کلام متین ذکره عند دراسته لعقد التأمین، قال:«إنّ دعوی قصر العمومات علی العهود المتداوله فی زمن الوحی و التشریع خلاف المفهوم منها و تضییق لدائرتها، حیث إنّ تلک القضایا العامّه تأبی عن مثل هذا الجمود و التحجّر المخالف للشریعه السمحه السهله، و لا أظنّ أنّه یختلج ببال أحد من العرف – العارف باللسان ، العاری الذهن عن الوساوس- أنّ قوله تعالی:«و أوفوا بالعقود» الوارد فی مقام التقنین المستمر إلی یوم القیامه، منحصر فی العهود المعمول بها فی ذلک الزمان (زمان پیغمبر)، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائره الفقه، بل عن ربقه الدین، نعوذ بالله من ذلک. لعمرک إنّ هذا الجمود لیس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلامیه علی کثیر من الظواهر، الّذی هو أبرد من الزمهریر.» فقه أهل البیت: العدد الأوّل ص۸.

علی ایّ حال ما تا اینجا توانستیم که از سه راه ثابت کنیم که «أوفوا بالعقود» همه ی عقود را می گیرد:

الف) الجمع المحلّی باللام یفید العموم،

ب) اسلام تکیه اش بر میثاق و عهد است.

ج) شریعت اسلام،خاتمه الشرائع است و لذا نمی تواند نسبت به مسائلی که نیاز جدی جامعه ی امروزی است، بی طرف باشد.

د) راه چهارم این است که به آیه ی «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلّا أن تکون تجاره عن تراض منکم » تمسک کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۳ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

همان طور که گفتیم دلیل اول قائلین به برائت، آیات داله بر نفی عذاب قبل از بیان است. چهار آیهای که روز گذشته خوانده شد داخل در این بحث است ولی غالباً بر آیهی اول تکیه میکنند. ما کنا و ما کان در قرآن دو نوع استعمال شده است:

ــ گاه برای نفی امکان است:

وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ کِتاباً مُؤَجَّلاً ... (آل عمران، ۱۴۵)

اذن خدا در اینجا کنایه از ارادهی حق تعالی است. برهان فلسفی هم بر این موضوع و مضمون آیه روشن است. عالم امکان عالم فقر است.

ــ گاه برای نفی شأن و نفی مقام است:

... وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضیعَ إیمانَکُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحیمٌ (بقره، ۱۴۳)

پس از تغییر قبله در بین مسلمانان شائع شد که اعمال سابق باطل بوده و این آیه نازل شد که در شأن خداوند نیست که اعمال مؤمنان را از بین ببرد. در اینجا ایمان به معنای عمل به کار رفته است.

ص: ۱۷۷

در ما نحن فیه، هم ما کُنّا به معنای نفی شأن و مقام است. یعنی در شأن خدا نیست که پیش از ارسال رسال مردم را عقاب کند. با این آیه استدلال بر برائت کردهاند. شیخ و آخوند و میرزای نائینی آن بررسی مورد انتظار را در بارهی آیه انجام ندادهاند و لذا اشکالهائی به استدلال به آیه کردهاند.

کیفیت استدلال این است: در این آیه، عذاب فرع بر اعزام رسول است ولی رسول مدخلیت ندارد و کنایه از اتمام حجت است

و فقط طریقیت دارد. در حقیقت استدلال این است که ما کنا معذبین حتی نتم الحجه و عدم اتمام حجت هم چهار صورت پیدا می کند:

نفرستادن حجت

فرستادن حجت و عدم توفیق او برای بیان احکام

فرستادن حجت و عدم توفیق او برای بیان همه احکام و بیان برخی از آنها

فرستادن حجت و بیان همه احکام از سوی او ولی وجود مانع بین آنها و مردم و دست نیافتن مردم به آنها

در این چهار صورت اتمام حجت نشده است. در مانحن فیه شبهات تحریمیه از مصادیق قسم چهارم است. با این بیان و کیفیت استدلال، این آیه بهترین دلیل بر حجیت برائت در شبهات تحریمیه و وجوبیه (تکلیفیه) است ولی در شبهات موضوعیه من بحثی دارم که بعدا خواهم گفت. و به همین خاطر است که خداوند اهلاک قریه را متوقف بر وجود منذر میکند و میفرماید:

وَ ما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُونَ (شعراء، ۲۰۸)

همان طور که گفتیم سه بزرگوار بر این استدلال چهار اشکال کردهاند که هر چهار تا قابل دفع است. آنها گمان کردهاند که بعث رسول برای عقاب موضوعیت دارد ولی چنین نیست و آن چه موضوعیت دارد بیان و اتمام حجت بیان است.

ص: ۱۷۸

اشکال اول: این آیه مربوط است به عذابهای دنیوی و بحث ما در عذابهای اخروی است. یلاحظ علیه: این آیه می خواهد سنت خدا را بیان کند که سنت خدائی این نیست که قبل از بیان عقاب کند. و در این موضوع، هیچ فرقی بین عذاب دنیوی و اخروی نیست. جواب دیگر این که اگر عذاب دنیوی بیان بخواهد عذاب اخروی به طریق اول بیان میخواهد. افعالی که به خدا نسبت داده میشود، ملغی از زمان است. پس استفاده از فعل ماضی ما کُنّا لطمهای وارد نمیکند.

اشکال دوم: که از آن آخوند است، این است که آیه مربوط به زمانی است که اصل شریعت بیان نشود که در آنجا خدا نه در دنیا و نه در آخرت عذاب نمی کند ولی بحث ما در جائی است که شریعت بیان شده باشد. دلیل ایشان این است که آیه ناظر به امم پیشین است. مورد آیه محدود و مربوط است به احکام اولیه ولی بحث ما در بارهی مشتبه الحکم است. یلاحظ علیه: آیه از یک معادله بین عذاب و وابستگی آن به بیان سخن می گوید و اگر این طور شد دیگر فرقی بین احکام اولی و مشتبه الحکم وجود ندارد و هر دو فرع البیان است. این اشکال که اخباری می کند که دین هم احکام اولی را گفته و هم مشتبه الحکم را یک اشکال سیال است و در همهی استدلالها جاری است.

اشکال سوم: در فرائد این اشکال در عبارتی بسیار معقد بیان شده است. اشکال این است که مدعای شما این است که اگر کسی مشتبه الحکم را مرتکب شد، نه فعلا عقاب دارد و نه مستحق عقاب است. دلیل شما نفی فعلیت است و مدعای شما نفی استحقاق است. آیه فقط نفی فعلیت میکند. مرحوم شیخ جواب داده است که عند الخصم این پذیرفته است که اگر آیه نفی فعلیت می کند این فرد مستحق عقوبت هم نیست. آخوند به این بیان شیخ دو ایراد گرفته است:

ایراد اول این است که این استدلال شما برهانی نشد بلکه جدلی شد. نزد اصولیها بین نفی فعلیت و نفی استحقاق ملازمهای وجود ندارد. شما که مستدل هستید باید دلیل بیاورید و اقامهی برهان کنید ما که نمی خواهیم دهان خصم را ببندیم.

ایراد دوم این است که نفی فعلیت به معنای نفی استحقاق نیست، حتی در معلوم الحرمه. ممکن است در جائی فعلیت عقاب نباشد ولی استحقاق عقاب باشد، مانند این که اگر کسی مرتکب گناه شد، شاید رحمت خدا شامل حال او شود و شاید مشمول شفاعت اولیاء خدا شود. این فرد فعلا عقاب ندارد ولی استحقاق عقاب را دارد.

و ان ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم و ان ربک لشدید العقاب (رعد، ۶)

در ما نحن فیه هم، مشتبه الحرام میتواند محکوم به استحقاق العقاب باشد نه فعلیت العقاب و فعلی نبودن عقاب دلیل بر عدم استحقاق نیست.

جواب من این است که:

اولاً ـ ما در مقام بحث کلامی نیستیم بلکه به دنبال مؤمّن هستیم و کاری به فعلیت و استحقاق نداریم که یک بحث کلامی است. هدف از استدلال به آیه اثبات عدم استحقاق نیست تا موافق حکم عقل در قبح عقاب بلابیان باشد، بلکه هدف تحصیل مؤمّن برای مرتکب شبهه است خواه مستحق عقاب باشد ولی معفو شده باشد یا مستحق نباشد و ظاهر آیه هم کفیل اثبات این معناست. حاصل کلام این که بحث ما یک بحث کلامی دائر مدار استحقاق و عدم استحقاق عقاب نیست، بلکه یک بحث اصولی در بارهی مؤمّن از عذاب و مجوز ارتکاب شبهه و عدم آن است و آیه هم برای این منظور وافی به مقصود است.

ص: ۱۸۰

نکتهی دیگر این که چه کسی گفته آیه در مقام نفی استحقاق نیست و فقط در مقام نفی فعلیت است؟ به خصوص اگر ما کُنّا معذبین را به معنای نفی امکان تفسیر کنیم، آیه هم نفی فعلیت است و هم نفی استحقاق و نفی فعلیت به دلیل نفی استحقاق است. عدل و حکمت الهی ایجاب می کند که تا اتمام حجت نکند کسی را عقوب نکند. اگر شیخ و آخوند و نائینی مانند امام و مرحوم خوئی در آیه دقت میکردند، این اشکالات را مطرح نمیکردند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث همچنان در اشکالات وارد بر استدلال به آیهی ما کنّا معذبین برای اثبات برائت است. در اشکال دوم که گذشت، فرقی بین این که بگوییم هنوز اتمام حجت نشده است و یا بگوییم هنوز پیامبران نیامدهاند نیست.

اشکال چهارم به استدلال به آیه این است که آیه کلیت ندارد، در مستقلات عقلیه که عقل مستقل است، همان طور که اگر برده انسان با انسان مخالفت کند، توبیخ میشود بندگان خدا هم اگر تخلف کنند، هر چند در کتاب و سنت بیانی نیامده اباشد، عقوبت هست پس عقوبت فرع بر بیان نیست. اگر کسی مرتکب این کارها شود معاقب است هر چند در قرآن و روایات بیانی نیامده باشد. یلاحظ علیه: این اشکال بی پایه است. ما که می گوییم بیان لازم است مراد جاهائی است که بیان لازم باشد و وقتی وجدان و فطرت آدمی بگوید این کار زشت است دیگر نیازی به بیان نیست. آیه ناظر به موارد مجهوله است. و أن شئت قلت آیه مربوط به جائی است که نه رسول باطنی و نه رسول ظاهری نداشته باشیم. اگر بیان رسول باطن باشد، دیگر آیه آنجا را نمی گیرد. آیه ناظر به چیزی است که محتاج بیان و این چه ربطی به مستقلات عقلیه دارد؟

ص: ۱۸۱

آیه دوم: التکلیف فرع الایتاء

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً (طلاق، ۷)

این آیه که با آن بر برائت استدلال کردهاند چهار فقره دارد:

مردی که زنش را طلاق داد به اندازه وسعش رزق او را بدهد.

قدر دو معنای دارد: توانائی و ضیق، فظن ان لن نقدر علیه اینجا هم به همان معناست. قدر علیه یعنی رزقش کم است. و او هم در حد توانش نفقهی همسرش را بدهد. یکی از رموز خاتمیت اسلام همین است که اسلام در این گونه موارد حد مشخصی را بیان نمی کند.

شاهد در این جمله است: لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها.

جمله چهارم هم برای بحث ما مطرح نیست ولی این درس را برای ما طلبهها دارد که سختی ایام درس همیشگی نیست. امکاناتی که اکنون در حوزهی علمیه هست یک صدم آن در زمان ما نبود. من اگر از شرایط تحصیلی خودم برای شما بگویم عدهای مبهوت خواهند شد.

برای استدلال به این آیه، باید دید مراد از موصول در ما آتاها چیست. ما موصول میتواند به یکی از این سه معانی باشد:

مال

عمل یعنی موضوع تکلیف مانند نماز و روزه

تکلیف الهی

اگر اولی باشد آتاها به معنای أعطاها میشود و اگر دومی باشد یعنی روزه گرفتن و نماز خواندن آتاها به معنای اقدر علیه خواهد بود و اگر مراد تکلیف باشد، آتاها به معنای اعلام و آگاهی دادن خواهد شد. باید دید به کدام یک از معانی سه گانه است. سیاق آیه می گوید اولی است. به آیهی قبل توجه نمایید:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَ إِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى (طلاق، ۶)

تمام مضمون آیهی قبل در بارهی وظایف مالی مرد نسبت به همسرش است. آیه در باره حقوق مالی زن بر گردن شوهرش است. پس آیه ربطی به مشتبهات الحکم و فرع بیان بودن تکلیف ندارد و به یکی از دو معنی اول است، هر چند که معنی دوم که عام و شامل معنی اول هم هست، بهتر است. فإن قلت چگونه این آیه را به مال یا عمل برمیگردانید در حالی که امام صادق علیه السلام آن را در باب معرفت استفاده کرده است:

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَهَلْ كُلِّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ- لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها وَ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ قَالَ حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَ مَا يُسْخِطُهُ (الکافی، ج۱، ص ۱۶۳)

آیهی اولی که امام خواندند مورد بحث ما نیست و در آیهی دوم امام آتاها را به معنای اعلام و آگاه ساختن گرفتهاند. قلت تکالیف بر دو نوع است:

دستهای از تکالیف هست که اگر وحی آن را بیان نکند علم انسان عادی هیچ گاه به آن نمیرسد و تکلیف به آن بدون بیان مانند تکلیف به محال است. مانند تکلیف به علم به قیامت که از دائره فهم بشر خارج است.

ص: ۱۸۳

ولی تکالیفی هم داریم که اگر وحی آن را بیان نکند انجام آن مقدور است. و تکلیف به محال نیست مانند شرب تتن که اگر عمل به احتیاط کنیم هیچ محالی لازم نمی آید.

پس از این مقدمه، باید گفته به نظر میرسد نظر حضرت در این روایت آن قسم اول است، ولی بحث ما در قسم دوم است. این آیه حداکثر این معنی را می گیرد. و اگر این طور باشد، این چه ربطی به بحث ما دارد. گر سیاق آیه را در نظر نگیریم و حدیث را هم به شکلی که گفته شد، توضیح دهیم، مشتبه الحکم از قبیل دومی است.

تذکر این نکته هم در اینجا لازم است که اخباریها اشکال سیال یا سیاری دارند که موجب میشود تمام این ادله معلق باشد، یعنی اگر ادلهی اخباری تمام باشد، تمام این ادله از کار می افتد. اخباری میگوید حرف شما این است که تکلیف فرع بیان است، این حرف خوبی است، ولی صغری محقق است. شارع مقدس اگر هم به حکم اولی تکالیف را نگفته باشد به حکم ثانوی مانند اخوک دینک فاحطط لدینک آن را گفته است. به عبارت دیگر ادلهی ما ناظر به کبری است و صحبت اخباری ناظر به صغری است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۹ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث همچنان در بارهی استدلال قائلین به برائت به آیات قرآن است.

آیهی سوم: الاضلال فرع البیان

آیهی سومی که قائلین به برائت مطرح کردهاند هم یک بحث اصولی دارد و هم بحث کلامی و هر دو را باید بررسی کرد:

ص: ۱۸۴

وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیمٌ (توبه، ۱۱۵)

حاصل آیه این است که خداوند هیچ قومی را گمراه نمیکند مگر این که قبلاً- حلال و حرام را برای آنها بیان کرده باشد. استدلال اصولی این است که اضلال خدا فرع بر بیان است، یعنی نوعی معادله و ملازمه بین اضلال و بین بیان وجود دارد. ما از این یک مسأله اصولی را انتزاع می کنیم به این شکل که ضلالت فرع بیان است و عذاب هم از آثار ضلالت است پس عذاب هم فرع بیان است زیرا گروهی که گمراه نیست که عذاب نمیشود. اگر شیءای بر شیءای متوقف بود بر متوقف بر آن هم متوقف است. بحث اصولی بیش از این نیست. ضلالت فرع بیان است و این سنت الهی است که اولا بیان می کند بعد گمراه میکند و عذاب هم فرع بر گمراهی است و چون در شبهه حکمیه بیان نداریم عذابی هم در کار نیست. البته شبهه سیال اخباریها بر این استدلال وارد است.

مسألهی کلامی

نکتهای که باقی است مسألهی کلامی است که خداوند منان که ارحم الراحمین است چگونه کسی را گمراه می کند. برای فهم گمراه ساختن اول باید هدایت را بفهمیم. خدا دو نوع هدایت دارد:

هدایت عامه که خداوند همه را حتی جبابره را هدایت کرده است و الذی قدّر فهدی. هدایت فرعون به این است که به او فطرت داده و موسی را به سوی او فرستاده است. کسانی که از هدایت اولی بهره گیرند خداوند هدایت دوم خود را بر آنها ارزانی میدارد. تا کسی از هدایت اول بهرهمند نشود از هدایت دوم بهرهمند نخواهند شد. هدایت اول خدا با ارسال انبیاء و دادن فطرت و عقل است. هدایت دوم در این آیات منعکس است:

وَ الَّذينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ (محمد، ۱۷)

وَ الَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنينَ (عنکبوت، ۶۹)

آیات دیگری هم در این زمینه هست. بر این اساس میتوان گفت دو نوع ضلالت قابل تصور است. هیچ ضلالت اولیه وجود ندارد؛ کل مولود یولد علی الفطره، ولی ضلالت دوم وجود دارد. کسانی که از هدایت اول بهره نگرفته باشند، خداوند نسبت به او قبض و انقباض نعمت می کند. یعنی فیضی را که خدا قرار بود به آنها بدهد قبض می کند، قبض فیض است. زیرا در محل قابلیت وجود ندارد پس این اضلال بی مهری نیست و نتیجهی عمل خود مکلف است.

وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنى وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفاسِقينَ (صف، ۵)

این زیغ هم به خدا نسبت داده شده و هم به شخص و مکلف. منسوب به شخص است چون خود او از هدایت اولیه بهره نگرفته است و منسوب به خداست چون خدا فیض خود را قطع کرده است.

آیهی چهارم: الهلاک و الحیاه بعد اقامه البینه

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَهِ الدُّنْيا وَ هُمْ بِالْعُدْوَهِ الْقُصْوى وَ الرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَواعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِى الْميعادِ وَ لكِنْ لِيَقْضِىَ اللَّهُ أَمْراً كانَ مَفْعُولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَهٍ وَ يَحْيى مَنْ حَىَّ عَنْ بَيِّنَهٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَميعٌ عَليمٌ (انفال، ۴۲)

بحث ما در دو مقام است: توضیح مفردات و دلالت اصولی آن.

توضیح مفردات آیه

عدوه بیابان وصحرای باز را می گویند. در صحرای بدر قریش در بلندی و مشرف بر مسلمانان بودند، البته با فاصله زیاد. دنیا یعنی پایین، قصوی یعنی بلندی. رکب جمع راکب است. اسفل منکم یعنی از شما مسلمانان هم پایین تر بودند. از این می فهمیم که پایه ایمان صحابه خیلی محکم نبوده، زیرا آیه میفرماید اگر می دانستند قرار است در برابر قریش بایستند، دچار اختلاف میشدند. اصحاب پیامبر دو دسته بودند؛ دستهای که به دعوت پیامبر برای جنگ لبیک گفتند و سعد بن معاذ و مقداد جزو آنها بودند. مقداد گفت ما مانند بنی اسرائیل نیستیم که بگوییم ما اینجا مینشینیم و تو و خدایت به جنگ برو. گروهی دیگر از صحابه گفتند که دشمن تا دندان مسلح است و مقابله با آنها سخت است. لیقضی الله امراً کان مفعولاً یعنی خداوند می خواست اعجاز اسلام را اثبات کند.

و اما جملهی لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ که شاهد مثال ما در آنجاست، دو احتمال دارد: احتمال اول این که مراد از هلاک، هلاک اخروی باشد. و ابوجهل و بقیه عن بینه وارد جهنم شدند. ولی احتمال می رود و سیاق آیه هم کمک می کند که بگوییم مراد از هلاک، هلاک دنیوی است. آنها که کشته شدند و حدود ۷۰ نفر بودند عن بینه مردند و آنها که زنده ماندند و حدود ۷۰ نفر بودند، آنها هم عن بینه زنده ماندند. پس هر دو جمله مربوط به کافران است. ولی اگر هلاک و حیات را اخروی بدانیم، بخش اول آیه مربوط به کافران و بخش دوم مربوط به اصحاب پیامبر میشود. اگر این معنی درست باشد، آیه دلالت دارد بر این که عذاب فرع اتمام حجت و اقامهی دلیل بر صدق دعوای پیامبر است. ولی ظاهر آیه معنای اول است که هر دو به قریش برمی گردد چه کشته شدگان و چه فرارکنندگان. ان قلت که این آیه مربوط به اصول عقاید است زیرا میگوید عن بینه و بحث ما در فروع دین است، جواب این است که خداوند سنت خودش را بیان می کند که بدون بینه هلاک نمیکند. ولی این اشکال باقی است که سیاق آیه مربوط به قریش است. آخرین مطلب این است که همان اشکال سیال اخباریها که همهی تکالیف از سوی خدا بیان شده است، اینجا هم هست. آنها چهار نوع استدلال بر احتیاط دارند که مهمترین آن همان روایت تثلیث است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۰ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

در بین آیات مورد استناد قائلین به برائت، آیه‌ی اول و سوم از نظر دلالت خوب بود. روایات مورد استناد برای برائت هم زیاد است و مهمترین آن همان حدیث رفع است. که در باره‌ی آن چند نکته را باید تذکر دهیم.

نکته‌ی اول: نقلهای مختلف روایت

این روایت به سه صورت نقل شده است. نقل اول آن در کتاب خصال صدوق است. خصال که کتابی بر مبنای اعداد است، هم در باب ست و هم در باب تسع روایت را آورده است. سند روایت این است:

صدوق متوفای ۳۸۱ق.

احمد بن محمد بن یحیی معاصر کلینی است و پدرش از مشایخ کلینی است.

سعد بن عبدالله قمی (۳۰۱ق. یا ۲۹۹) گرچه قمی الاصل نیست، ولی کتابهایش معتبر است. یعقوب بن یزید که بیش از ۲۰۰ روایت دارد ثقه است.

حماد بن عیسی (۲۰۹ق.) غریق الجحفه است.

حریز بن عبدالله هم سجستانی است و سجستان مجمع الضدین بوده است.

همه‌ی رجال جز احمد بن محمد، ثقه هستند. احمد بن محمد بن یحیی گرچه در رجال توثیق نشده است ولی فوق توثیق است زیرا از مشایخ صدوق است و اجلّ از آن است که توثیق شود.

نقل دوم روایت از سوی محمد بن احمد النهدی به صورت مرفوعه است، حدیث مرفوعه نزد اهل سنت متفاوت با ماست، اگر آنها بگویند، حدیث مرفوع است، یعنی مسند الی الرسول است. مثلاً در حدیث قبض الیسری بالیمنی میگویند این مرفوع نیست، یعنی به پیامبر نمیرسد ولی نزد ما اگر بین امام و راوی واسطه ساقط شود میگویند رفعه پس مرفوعه بودن نزد آنها جنبه حسنی دارد و نزد ما جنبه‌ی ذم دارد. احمد بن محمد النهدی همان همدان القلانسی است.

ص: ۱۸۸

۲۰۷۷۱ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَد

نفل سوم این حدیث در وسائل در باب ۱۶ از ابواب أیمان، حدیث ۳ است ولی در آنجا رفع عن امتی ست خصال ذکر کرده است. این دو حدیث چون مثبتین است با هم تعارض ندارند. به روایت اسماعیل جعفی که در سند این روایت است، عمل کردهاند.

۲۹۴۶۶ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وُضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ (وسائل الشيعه، ج ۲۳، ص: ۲۳۷)

پس نقل اول صحیحه است، دومی مرفوعه و سومی معتبره.

نکتهی دوم: فرق بین رفع و دفع

نکتهی دوم فرق بین رفع و دفع است. در قرآن آمده است که

وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً (یوسف، ۱۰۰)

و در جای دیگر آمده است:

اللَّهُ الَّذی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها (رعد، ۲)

و همچنین در قرآن داریم که:

إِنَّ اللَّهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (حج، ۳۸)

ص: ۱۸۹

قاموس میگوید الرفع ضد الوضع. وضع یعنی قرار دادن یک شیء فی مکانه و لذا رفع میشود ازاله الشیء عن مکانه. همان نهادن و برداشتن فارسی. پس رفع در جائی است که شیء در خارج موجود باشد. رفع ضد وضع است و وضع تا نباشد صدق نمی کند و رفع ابویه علی العرش هم با این معنی سازگار است. مضمون آیهی ۲ سورهی رعد هم به این برمیگردد که آسمانها به هم چسبیده بود و خداوند آنها را از جای اولشان جدا کرد و جای آن را عوض کرد. ولی دفع در جائی است که شئ موجود نیست ولی مقتضی آن و زمینهی وجود آن موجود است. دفع همان پیشگیری است. قرآن هم به این معنی استفاده کرده است زیرا دشمنان همیشه هستند و خدا مقتضی را خنثی میکند. آیهی ۳۸ سورهی مبارکهی حج ناظر به همین معناست. دیگر نمونههای قرآنی هم همین نکته را تأیید میکند.

نکتهی سوم: متعلق رفع حسب ارادهی استعمالیه

مطلب سوم، متعلق رفع حسب اراده استعمالیه است. ابتدا چند مثال میزنیم: لارهبانیه فی الاسلام، لا رضاع بعد الفطام، لا بیع الا فی ملک، در اینجاها متعلق نفی چیست؟ به اعتقاد ما نباید چیزی در اینجا در تقدیر گرفته شود زیرا لطافت کلام و زیبائی بلاغی آن گرفته میشود مانند و اسأل القریه در زبان فرزندان یعقوب که منظور این است که آن قدر روشن است که بنیامین سرقت کرده که حتی اگر از در و دیوار هم بپرسید میگویند که چنین است. یا هذا الذی تعرف البطحاء وطأته ـ و البیت یعرفه و الحل و الحرم که در تقدیر گرفتن کلمهی اهل، کلام را از اوج بلاغت می اندازد. پس در اراده استعمالی متعلق خود اینها هستند. مانند این که شارع برای نشان دادن این که اینها بی اثر است خود این امور وجودی را برداشته است. رفع هم که به امور وجودی تعلق میگیرد اینها همه وجودی هستند حتی جهل که یک حالت در ذهن انسان است. اگر چیزی در تقدیر بگیریم بلاغت از بین می رود.

نکتهی چهارم مرفوع در مقام ارادهی جدیه

در مقام ارادهی جدیه که مقام ثبوت است ممکن است بگوییم حتماً بایـد چیزی در تقـدیر گرفته شود. در مقام اثبات در مقام مبالغه هستیم ولی در مقام ثبوت اگر چیزی در تقـدیر گرفته نشود دروغ لازم میآیـد. حال این مقـدر چیست؟ عـدهای گفتهاند که مقـدر مواخـذه است و عـدهای گفتهانـد اثر مناسب است مثلا در طیره بگوییم، خداونـد سـبب میشود ما یتطیر واقع نشود و عدهای هم گفتهاند کل آثار است و ما هر یک از این سه قول را به صورت جداگانه بررسی میکنیم.

مؤاخذه

مراد از رفع این امـور رفع مؤاخـذه است. یعنی اگر کسـی از سر جهـل و نسـیان واجبی را ترک کرد یـا مرتکب حرامی شـد، مؤاخذه نمیشود، اگر قاصر باشد مواخذه نمی شود. مرحوم بروجردی به بیان آخوند اشکال کرده است که مواخذه امر تکوینی است و این کاری به پیامبر نـدارد. شارع باید در محیط تشـریع سـخن بگوید. برداشـتن مواخذه کار پیامبر نیست. این اشـکال را مرحـوم بروجردی گفت ولی جواب آن را نـداد. آخونـد به اختصـار جواب داده که مواخـذه امر تکوینی است ولی ارتبـاطی با تشریع دارد، زیرا شرع مقدس می توانست برای جاهل ایجاب احتیاط یا ایجاب التحفظ کند که اگر رعایت نکرد مواخذه کند. ولی شـرع ایجاب الاحتیاط را برداشت و بالتالی مواخذه را هم برداشت. و ان شـئت قلت شارع می توانست اطلاق دلیل را حفظ کنـد حتی در حـال شـبهه. خمر سه حـالت دارد: معلوم الخمر مجهول الخمر، مشـتبه الخمر، شـارع می توانست نسـبت به مشـتبه اطلاق دلیل را حفظ کنـد ولی با حدیث رفع آن را محدود کرد. پس دو بیان شد؛ یکی ایجاب التحفظ و دیگری حفظ اطلاق. پس مواخذه مناسبت واضحی با تشریع دارد.

ص: ۱۹۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

حدیث رفع یک مقام اثبات دارد و یک مقام ثبوت. در مقام اثبات که همان مقام اراده استعمالی است هیچ چیز در تقدیر نیست ولی در مقام ثبوت که مقام ارادهی جدیه است، باید چیزی را در تقدیر بگیریم. این که این مقدر چیست، سه دیدگاه وجود دارد: مؤاخذه، اثر متناسب، کل آثار.

سه اشکال به مواخذه شده است. اشکال اول گذشت و اکنون به بیان اشکال دوم میپردازیم.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که مؤاخذه از آثار حکم منجز است و فرض این است که حکم منجز نیست، زیرا به دست مکلف نرسیده است و طبق فرض از مالا‌یعلمون است. حکمی را که هنوز منجز نیست، چگونه میتوان رفع کرد؟ حکم چهار مرحله دارد: مرحلهی اقتضاء، مرحلهی انشاء، مرحلهی فعلیت و مرحلهی تنجز. ولی جواب این اشکال این است که آیا شرع مقدس میتوانست حکم خود را در حق جاهل هم حفظ کند یا نه؟ جاهل دو نوع است: جاهل به جهل مرکب و جاهل به جهل بسیط و شرع مقدس میتوانست در بارهی جاهل بسیط حکم خود را حفظ کند. در حق مااستکرهوا هم میتوانست حکم خود را حفظ کند. و نیز در حق مضطر هم میتوانست حکم خود را حفظ کند. در استحقاق عقاب، قابلیت مورد برای منجز کردن حکم فعلی کشف از وجود مقتضی برای عقاب میکند و این برای صدق رفع کافی است. چون چنین قابلیتی وجود دارد مؤاخذه تا حدی درست است، ولی شرع مقدس از سر منت بر مردم، این مؤاخذه را برداشته است. البته این مؤاخذه مؤاخذه قطعیه نیست بلکه لولائی است. یعنی اگر شارع حکم خود را حفظ میکرد شارب خمر مستکره و مضطر و جاهل بسیط را مواخذه میکرد. اگر حدیث رفع تعلیم نمیشد، اطلاق ادله هم جاهل را می گرفت و هم مستکره و هم مضطر را.

ص: ۱۹۲

اشکال سوم

اشکال سوم این است که این در تقدیر گرفتن مؤاخذه، خلاف اطلاق حدیث است. حدیث به صورت مطلق از رفع سخن میگوید و نمیفرماید که مؤاخذه را برداشت. نسبت به این اشکال سوم ما تسلیم هستیم. و تنها مؤاخذه را مقدر کردن بر خلاف اطلاق روایت است ولی دو اشکال قبلی جواب داده شد. اطلاق روایت هم مؤاخذه و هم رفع احکام تکلیفیه و هم رفع احکام وضعیه را شامل است.

قول دوم: مرفوع اثر مناسب است.

قول دوم این است که وضع و رفع در محیط تشریع اثر مناسب برای یک شیء است. مثلا کسی که تطیر میکند، یک اثر شومی را انتظار میکشد و پیامبر فرموده که شومی که مورد نظر شماست، در امت من نیست. در هر یک از موارد نهگانه، اثر مناسب

را بایـد در نظر گرفت. یلاحظ علیه: در برخی جاها حق باشـماست ولی همه جا به کار نمی آید، اگر شـیء تنها یک اثر داشـته باشـد، که وضع و رفع مربوط به همان اثر باشـد، حرف شـما درست است. مثل این که کسـی بگویـد: اسـد علیّ و فی الحروب نعامه. این وضع است، اسد علی یعنی نزد من شـجاعت دارد، در اینجا در وضع اثر مناسب مورد نظر است و دیگر جنبههای شیر مورد نظر نیست. در رفع هم مثل این سـخن امیرالمؤمنین که خطاب به مردم کوفه فرمودند: یا اشباه الرجال و لا رجال. در اینجا حضـرت مردانگی مردان کـوفی و پایبنـدی به عهـد خـود را نفی می کنـد نه مطلق رجولیت را، در حقیقت اثر رجولیت را رفع کرده است. ولی جاهل اثر مناسـبش رفع احکام تکلیفیه و وضـعیه و مواخذه است، یعنی یک اثر نیست و چند اثر برای آن قابل تصور است، پس چون اثر مناسب یکی نیست نمیتوان تصمیم گرفت که کدام است.

قول سوم: مرفوع لُبّاً و جِدّاً کل آثار است.

سه چیز بر این دلالت دارد:

اولاً حدیث مطلق است.

ثانیاً این حدیث در مقام امتنان و منتگذاری است و اقتضای منت توجه به همه و برداشتن همهی آثارست.

ثالثاً صحیحهی بزنطی بر آن دلالت دارد.

داستان این صحیحه این است که اهل سنت معتقدند که طلاق با هر سببی منعقد می شود. امام صادق فرمود فقط به این است که بگوید انت طالق و نه هیچ چیز دیگر. یکی از اسباب طلاق نزد اهل سنت سوگند است مانند این که حلف (به معنای تعهد) داشته باشد که اگر فلان موضوع محقق شد، یا اگر فلان حرف درست شد، زن من مطلقه باشد و بردهام آزاد باشد و فلان مبلغ را پرداخت نمایم. ولی در فقه ما طلاق فقط با انت طالق درست است. متن صحیحه چنین است:

حدیث ۱۲ باب ۱۲ از ابواب أیمان:

۲۹۴۳۶ وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ جَمِیعاً عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی الرَّجُلِ یُسْتَکْرَهُ عَلَی الْیَمِینِ فَیَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهِ مَا یَمْلِکُ أَ یَلْزَمُهُ ذَلِکَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَمْ یُطِیقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا (وسائل، ج ۲۳، ص ۲۲۷)

به استناد این حدیث، امام رضا علیه السلام یک حکم وضعی یعنی صحت طلاق را رفع کرده است. إن قلت چگونه امام رضا علیه السلام به حدیث تمسک کرده و حال آن که حلف بر طلاق مطلقاً باطل است و اگر این فرد مکره هم نبود حلف او باطل بود، و این نشان میدهد که تمسک حضرت به این حدیث از باب جدل و اقناع خصم به آن چه به آن معتقد است، بوده و از آن استفاده نمیشود که اصل تمسک به آن در مذهب ما جائز است. به بیانی دیگر حضرت تقیه کرده است و استدلال حضرت جدلی است نه برهانی. قلت در جواب این اشکال، شیخ میفرماید تقیه در تطبیق در مورد است در کبری نیست. کبری صحیح است ولی در مقام تطبیق حکم بر مورد حضرت تقیه کرده است. و بین تقیه در کبری و تقیه در تطبیق فرق است. کبری این است که همه چیز برداشته شده است ولی در مقام تطبیق حضرت تقیه کرده است. متبادر از روایت این است که حدیث رفع برای اثبات رفع هر اثر تکلیفی و وضعی صلاحیت دارد و این امر بین امام و مخاطب مسلم بوده است، ولی تطبیق کبری بر صغری از باب جدل بوده است.

روایت به مناسبت میلاد امام هادی علیه السلام

فردا تولد امام هادی علیه السلام است. این روایت را به این مناسب بیان میکنیم:

و قال الحسن بن مسعود دخلت علی أبی الحسن علی بن محمد ع و قد نکبت إصبعی و تلقانی راکب و صدم کتفی و دخلت فی زحمه فخرقوا علی بعض ثیابی فقلت کفانی الله شرک من یوم فما أیشمک فقال ع لی یا حسن هذا و أنت تغشانا ترمی بذنبک من لا ذنب له قال الحسن فأثاب إلی عقلی و تبینت خطئی فقلت یا مولای أستغفر الله فقال یا حسن ما ذنب الأیام حتی صرتم تتشأمون بها إذا جوزیتم بأعمالکم فیها قال الحسن أنا أستغفر الله أبدا و هی توبتی یا ابن رسول الله قال ع و الله ما ینفعکم و لکن الله یعاقبکم بذمها علی ما لا ذم علیها فیه أ ما علمت یا حسن أن الله هو المثیب و المعاقب و المجازی بالأعمال عاجلا و آجلا قلت بلی یا مولای قال ع لا تعد و لا تجعل للأیام صنعا فی حکم الله قال الحسن بلی یا مولای (تحف العقول، ص ۲۸۳؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۵۰۹)

این روایت نشان میدهد اعتقاد به نحسی ایام و ساعات و مسائلی مانند آن وجهی ندارد. رساله امام هادی در بارهی جبر و تفویض هم در تحف العقول آمده است، بسیار خواندنی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۴ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

نکتهی پنجم: شمول حدیث بر شبهات موضوعیه و حکمیه (عموم الموصول للحکم و الموضوع المجهولین)

ص: ۱۹۵

یکی از مسائل مطرح در باره حدیث رفع، شمول آن بر موضوع و حکم است. اگر فردی ندانست مایع بیرونی خمر است یا خل (شبههی موضوعیه) و یا ندانست که شرب تتن مباح است یا نه (شبههی حکمیه) آیا حدیث رفع هر دو را شامل است یا نه؟ مرحوم شیخ و آخوند قائلند که حدیث اعم است و هر دو را میگیرد. شیخ معتقد است که شک بین خل و خمر و حرمت شرب تتن از مصادیق ما لایعلمون است و طبق حدیث ما لایعلمون از دوش مردم برداشته شده است و بیان آخوند این است که الزام مجهول مما لایلعمون است و الزام به ترک مما لایلعمون است و حدیث هم آن را برداشته است. هر دو بیان شیرین است و غالب علماء هم این نظر را دارند ولی عده قلیلی هستند که می گویند حدیث فقط شبهات موضوعیه را شامل است و شامل شبهات حکمیه نیست. اینها چهار دلیل بر عدم شمول حدیث رفع بر شبهات حکمیه دارند.

دلیل اول: وحدت سیاق

حاصل این دلیل که در رسائل آمده این است که بعد از ما لایعلمون، دو مای موصوله دیگر هم در روایت هست: ما اضطروا الیه و مااستکروه علیه. در این دو مورد، اضطرار و اکراه متعلق به فعل است نه حکم. اگر مراد از مای موصول در ما اضطروا و ما استکرهوا موضوع و فعل خارجی باشد در مالایعلمون هم موضوع خارجی خواهد بود. بزرگان ما به این اشکال جواب

دادهانـد. یـک حواب جواب محقق نـائینی است و جواب دیگر جواب حاج شـیخ. جواب محقق نائینی این است که در هر سـه مورد مرفوع حکم است. خـدا در هر سه مورد حکم خودش را برداشـته است، نه این که مرفوع فعل خارجی باشـد، بلکه در هر سـه حکـم شـرعی اسـت. البته بله اکراه همیشه به فعـل خـارجی برمیگردد و اضـطرار هم همیشه به فعـل خـارجی است، ولی ما لایعلمون گاه به فعل خارجی تعلق می گیرد و گاه به حکم. اگر مرفوع حکم شـرعی باشد دیگر فرقی بین شبهه حکمیه و شبهه موضـوعیه نیست. یلاحـظ علیه: مرحوم نـائینی بین اراده جـدیه و اسـتعمالیه خلـط کرده است. این که مرفوع در هر سه تـا حکم است مربـوط به اراده جـدیه است. و سـخن مسـتدل در اراده اسـتعمالی است و می گویـد چـون در اضـطرار و اسـتکراه به فعل خارجی اضافه شده باید مالا یلعمون هم فعل خارجی باشد. پس این جواب قانع کننده نیست.

جواب دوم جواب محقق حائری است. ایشان جواب بسیار عالی می دهد. در یک کلمه حرف ایشان این است که حساب مای موصوله را از صله جدا کنید. تمام رفع به مای موصول خورده است و کاری به صله ندارد . ما امری مطلق و اعم از موضوع و حکم است و سعه و ضیق آن را از صله می فهمیم. یعلمون صلهی عام است و شامل حکم و موضوع است ولی اضطرار و استکراه فقط به فعل خارجی می خورد. یعنی مستدل بین مای موصول و صله خلط کرده است.

دلیل دوم عدم صحت نسبت مؤاخذه به حکم

دلیل دیگر این است که مرفوع مؤاخذه است و مؤاخذه را به فعل خارجی میتوان نسبت داد ولی به حکم که نمیتوان نسبت داد. مؤاخذه مربوط به ارتکاب حرمت است نه خود حرمت. مستدل مسلم گرفته که مرفوع مؤاخذه است. یلاحظ علیه: اولاً مؤاخذه مقدر نیست و ما گفتیم که آن چه مقدر است، تمام آثار است. ثانیاً هر دو یکی است همان طور که مؤاخذه بر حکم معنی ندارد مؤاخذه بر خارج هم معنی ندارد، خمر و میته را که نمی توان مؤاخذه کرد بلکه شرب و اکل است که مؤاخذه دارد. مؤاخذه بر فعل مکلف است و در حکم، فعل مکلف مخالفت کردن با آن است و در موضوع خارجی فعل مکلف اکل و شرب است.

دلیل سوم: المرفوع هو الامر الثقیل

این مطالبی که ذکر میشود همه از رسائل و تقریرات مختلف استخراج شده است؛ منتهی شیخ بدون دستهبندی مناسب ادله را ذکر کرده است و ما آن را منظم کردهایم. حاصل این استدلال این است که رفع همواره به امر سنگین تعلق میگیرد. برداشتن را برای کاه به کار نمیبرند برای سنگ به کار میروند. خارج قابلیت نسبت رفع دارد ولی حکم که امری اعتباری است قابلیت نسبت رفع ندارد. یلاحظ علیه: این استدلال بدترین استدلال است. چه کسی گفته حکم سنگینی ندارد و موضوع خارجی سنگینی دارد؟ سنگینترین مسائل حکم است و به همین خاطر فرمودهاند:

... و ما جعل علیکم فی الدین حرج ... (حج، ۷۸)

بله حکم از نظر اعتبار سنگین نیست ولی از نظر نتایج و تبعات سنگین است و به همین دلیل حضرت فرمود:

أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَهٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظ.

چه بسا شراب هم در خارج بسیار کم وزن و به اندازهی یک بند انگشت باشد. حکم همان تکلیف است و تکلیف هم از کلفه است و کلفه یعنی بار سنگینی که بر دوش انسان گذاشته میشود.

دلیل چهارم: ما هو الموضوع فی الآیات هو المرفوع

حاصل این استدلال این است که در قرآن آن چه وضع شده است، موضوعات احکام است و لذا در حدیث هم آن چه رفع شده است باید از موضوعات باشد نه احکام، آن چه در آیات قرآن وضع شده است در حدیث مرفوع شده است. قرآن همیشه موضوعات را وضع کرده است:

وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ ... (بقره، ۲۳۳)

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ .... (طلاق، ۶)

کتب علیکم الصیام ...(بقره، ۱۸۳)

اقیموا الصلوه (آیات متعدد)

اگر چنین باشد مرفوع در حدیث هم همان موضوع در آیات است. یلاحظ علیه: این یک دلیل استحسانی است. این هم دلیل صحیحی نیست. زیرا گاهی نسیان به ترک تعلق میگیرد. اگر این طور شد آیا منسی فعل خارجی است؟ نسیان اگر به شرب خمر تعلق بگیرد بله فعل خارجی است و اگر به ترک تعقل بگیرد دیگر فعل خارجی در کار نیست. از طرف دیگر همان طور که در قرآن موضوعات موضوع است خیلی وقتها هم احکام موضوع است. در دو مثال اول موضوع موضوع است ولی در دو مثال بعدی اشتباه کردهاید، کتب علیکم الصیام یعنی وجب علیکم الصیام و این حکم است و اقیموا الصلواه هم وجوب است. در دو آیهی اول موضوع بر دوش است ولی در آیات دیگر موضوع بر دوش نیست بلکه حکم بر دوش ماست.

نتیحه این شد که حدیث رفع هم شبهات موضوعیه را می گیرد و هم شبهات حکمیه را.

******

فردا عید بزرگ غدیر است:

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتى وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً ... (مائده، ۳)

دو نکته را در بارهی این آیه و عید غدیر عرض میکنم:

نکتهی اول این که مردی یهودی نزد خلیفه دوم آمد و از او پرسید این آیه چه روزی نازل شده است؟ عمر گفت در روز منی یا روز عرفه. البته از نظر ما نزول آیه در روز ۱۸ ذی الحجه بوده است. در هر امر مهمی دو روز مهم است، روز کلنگزنی و روز پردهبرداری. روز اکمال دین روز پردهبرداری از دین کامل شده است و روز بسیار مهمی است. فخر رازی می گوید این آیه ۸۲ روز قبل از وفات پیامبر نازل شد. از نظر اهل سنت، رحلت پیامبر ۱۲ ربیع است که که اگر ۸۲ روز از آن کم کنیم، منطبق بر ۱۸ ذی الحجه است. با وجود این اعتراف که آیه در روز ۱۸ ذی الحجه نازل شده و آن روز روز اکمال دین و پردهبرداری از آن است، اهل سنت این روز را جشن نمیگیرند. جشن گرفتن در این روز بدعت نیست، چون خود پیامبر در آن روز جشن گرفت و عمامه بر سر امیرالمؤمنین نهاد و ایشان را در خیمه نشاند و به دیگران گفت با او بیعت امره المؤمنین کنید.

نکتهی دوم این که وقتی مائده آسمانی بر عیسی فرود آمد، عرضه داشت:

... اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ تَكَونُ لَنا عيداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا ... (مائده، ۱۱۴)

تکمیل دین به وسیله نصب وصی حادثهی مهمی است و لذا عید بزرگتری به حساب میآید و بعد از رحلت پیامبر هم چون وصی معصوم او مطاع نشد ۷۲ فرقه پدید آمد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۶ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

نکتهی پنجم: اختصاص الحدیث بالرفع الامتنانی

این نکته که در سخنان شیخ هست و شاید در سخنان محقق بهبهانی هم باشد، این است که در حدیث رفع کلمه عن امتی به کار رفته و این تعبیر موافق امتنان است لذا حدیث را باید در جائی به کار برد که رفع اثر به نفع مردم باشد نه به ضرر آنها یا موجب حرج و ضیق برای آنها نشود و اگر چنین شد، دیگر نمیتوان از حدیث رفع استفاده کرد. به همین دلیل است که در مثالهائی که زده میشود، تمسک به حدیث رفع درست نیست:

مثال اول ــ وقتی قاضی بدهکار متمکن از پرداخت دین را به پرداخت مجبور کند، این اجبار و اکراه قاضی حرام نیست و مجاز است. در اینجا اکراه قاضی مؤثر است زیرا اگر چنین نکند به ضرر امت است و در این جا نمی توان از حدیث رفع استفاده کرد.

مثال دوم ــ اگر محتکر کالا ـ را در سال قحطی انبار کند، وقتی حاکم او را مجبور به فروش میکند و اگر امتثال نکرد حتی قاضی میتواند در را بشکند و کالا را به قیمت روز به فروش برساند، در اینجا هم نمی توان به حدیث رفع تمسک کرد زیرا در اینجا عمل به حدیث رفع به ضرر امت است. عمل حاکم در اینجا هم تکلیفاً جائز است و هم وضعاً خرید کالای احتکار شده جائز است و معامله درست است.

ص: ۲۰۰

مثال سوم ــ مثال بعدی در ضمان عین تالف است که اگر کسی عن جهل و نسیان خسارتی به کسی وارد کند و جای استفاده از حدیث نیست زیرا استفاده از آن به ضرر امت است. حاصل این که حدیث رفع در جائی است که به نفع امت اسلامی باشد.

این موارد که گفته شد، همه در باره ما لایعلمون بود. در ما اضطروا هم همین طور است؛ گاه اثر هست و گاه اثر نیست، یعنی گاه حدیث رفع اثر را برمی دارد و گاه برنمی دارد. مثلاً موردی که اضطرار اثر را بر میدارد مانند اضطرار در خوردن گوش میته است. ولی اگر کسی برای مداوای فرزندش مضطر به فروش اثاث منزل شد، این فروش از سر اضطرار موجب بطلان نیست و نمیتوان به این حدیث تمسک کرد، اگر گفتید معامله باطل است، فروشنده در ثمن نمی تواند تصرف کند و این موجب مثلا مرگ فرزند می شود و این ضرر امت است نه نفع بردن آنها. و اما ما استکرهوا، در اکراه اگر حکم، حکم وضعی باشد، حدیث در همه جا اثر آن را برمی دارد. حدیث رفع صحت را در همه جا برمی دارد، ولی نسبت به حکم تکلیفی گاه برمی

دارد و گاه برنمی دارد. اگر ضرر مختصر باشد باشد میخواهد که آن را تحمل کند ولی اگر ضرر قابل تحمل نباشد، آن را بر میدارد. حدیث رفع یک اصل عملی به اصطلاح فقهاء و کاربردی به اصطلاح امروزیهاست. فإن قلت: این که گفتید در اکراه در احکام وضعیه همه جا حکم برداشته میشود، درست نیست، زیرا اگر زن به اکراه عقد شد بعد راضی شد، این عقد درست است، قلت: آن چه برداشته میشود صحت فعلی است نه صحت شأنی. صحت شأنی به قوت خود باقی است. إن قلت: این که حاکم مدیون را مجبور به پرداخت دین کند، درست است که در طرف مدیون موجب کراهت اوست، ولی در طرف داین که مورد رضایت اوست. قلت: مدیون که در فرض ما حقی ندارد مهم داین است که حقی از او تضییع شده است.

نکتهی ششم: مرفوع آثار معنون است نه آثار عنوان

ما آثاری داریم که بر عنوان بار است و آثاری که بر معنون بار است. نمونه آثار معنون چنین است:

و السارق و السارق فاقطعوا ایدیهما (مائده، ۳۸)

الزنی و الزنیه فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده (نور، ۲)

و اوفوا بالعهد، ان العهد کان مسؤولا (اسراء، ۳۴)

و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا (اسراء، ۳۳)

اینها آثار معنون هستند. و این آثار در کتاب و سنت هست. ولی آثاری داریم که اثر عنوان است مانند قتل خطائی که دیه اثر قتل نیست، بلکه اثر خطائی بودن قتل است. مثال دیگر این است که اگر در نماز کم و زیادتی شد سجده سهو اثر فعل سهوی است، نه خود نماز.

پس برخی آثار مال نفس عنوان است و برخی دیگر از آثار معنون. حال سوال این است که حدیث رفع آثار معنون را بر میدارد یا آثار عنوان را؟ اگر کسی جهلاً زنا کرد و سهواً سرقت کرد و مانند آن، تکلیف چیست؟ پاسخ این است که حدیث رفع آثار معنون را برمیدارد. در قتل دیه را برنمی دارد. در قاعده لاضرر اگر کسی بگوید من به قتال نمیروم چون ضرری است پاسخ این است اگر طبیعت حکم ضرری نبود حرف شما درست است ولی اگر طبیعت حکم از نظر ما و نه به واقع ضرری بود، مانند دادن خمس و زکات و جهاد اینها را بر نمی دارد. به دو دلیل:

دلیل اول این که این عناوین، عناوین طریقی هستند و خودشان موضوع نیستند. گاه به این عناوین موضوعاً نگریسته می شود که در آن صورت، حدیث رفع آنها را برنمیدارد ولی اگر طریقی باشند، برداشته میشوند. طریقی بودن یعنی مغفول عنه بودن.

دلیل دوم این است که اگر قرار باشد هم آثار عناوین را بردارد و هم آثار معنون را یلزم التعارض بین ادله. اگر هم اثر قتل برداشته شود، هم حکم نسیان، لازم می آید ادله با هم تعارض پیدا کنند. حال اگر قرآن بگوید خاطی کفاره و دیه بدهد و حدیث رفع بگوید این هم برداشته شد، بین آنها تعارض خواهد بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۷ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

نکتهی هفتم: تعلق یا عدم تعلق حدیث رفع به امور وجودی

آیا حدیث رفع اثر امور وجودی را برمیدارد یا اثر امور عدمی را هم برمیدارد؟ مثلاًـ اگر انسانی نسیاناً خمر را به جای خل خورد، این یک امر وجودی است و حدیث اثرش را برمی دارد ولی اگر فراموش کرد که نماز شب نذری را بخواند، در اینجا نسیان به امر عدمی تعلق گرفته است. آیا حدیث رفع اثر این نوع فراموشی را هم برمیدارد؟ اگر بگوییم حدیث رفع شامل این هم میشود، این ترک نذر دیگر کفاره ندارد ولی اگر بگوییم برنمیدارد در اینجا کفاره باید بدهد و کفارهی نذر هم همان کفاره ماه رمضان است. ما معتقدیم که حدیث رفع اطلاق دارد و مقدر عموم آثار است خواه منسی امر وجودی باشد و خواه امر عدمی و بنا بر این، از مثال اول حد و از مثال دوم کفاره ساقط است.

ص: ۲۰۳

محقق نائینی قائل است که حدیث تنها اثر امر وجودی را برمی دارد زیرا حدیث حدیث رفع است و رفع به امر وجودی تعلق می گیرد و اگر بخواهد امر عدمی را هم بردارد، لازمه آن وجود تصور کردن امر عدمی است که لازمهی آن هم این است که حدیث رفع، حدیث وضع بشود. مفهوم حدیث وضع شدن این است که رفع اگر به عدم برگردد لازم می آید عدم را بردارد و به جای آن وجود بگذارد. حرف ایشان این است که مکلف اگر مکره به ترک یا مضطر به ترک یا ناسی فعل شد، دیگر حدیث رفع آن را نمیگیرد. مثال ایشان نوشیدن آب از دجله است و مثال ما خواندن نماز شب. یعنی اگر نذر کرد از آب دجله بنوشد یا نذر کرد که نماز شب بخواند و مکره یا مضطر به ترک شد یا فراموش کرد به نذرش عمل کند، مقتضای قاعده وجوب کفاره است، مگر این که ادلهی وجوب کفاره مختص به صورت حنث و مخالفت عن اراده و اختیار با نذر باشد. زیرا شأن رفع تنزیل موجود به منزلهی معدوم است نه تنزیل معدوم به منزلهی موجود و این دومی وضع است نه رفع.

یلاحظ علیه: از ایشان میپرسیم بحث شما در مقام اثبات است یا مقام ثبوت؟ اگر مقام اثبات باشد که گفتیم مرفوع خود این عناوین است و کاری با متعلق نداریم، میخواهد وجودی باشد یا می خواهد عدمی باشد. خود این عنوان مذکور در حدیث، عنوان وجودی است و کاری به متعلق آن نداریم. و مصحح استعمال رفع خود این عناوین است.

نظیر این اشکال نائینی را شیخ و نظیر جواب ما را آخوند به اشکال شیخ در موضوع شک در مقتضی دارد. شیخ می گوید لا-تنقض فقط شک در رافع را می گیرد نه شک در مقتضی را. مثلاً-اگر چراغی با نفت کار میکرد و روشن بود اگر شک کردیم که نفت چراغ تمام شده، این شک در متقضی است و اخبار استصحاب آن را شامل نیست، ولی اگر شک کردیم که باد چراغ را خاموش کرده است، این شک در رافع است و اخبار استصحاب شامل آن است. زیرا نقض با معنای دوم سازگار است که اقتضای بقاء در آن احراز شده و شک تنها در رافع است ولی در اولی اقتضای بقاء احراز نشده است. اگر در ادامهی حیات یک جوان شک کنیم، این شک در رافع است و اگر در ادامهی حیات یک پیرمرد شک کنیم، این شک در مقتضی است. ایشان می گوید لا-تنقض تناسب با شک در رافع دارد به دلیل کلمه نقض که آن را در امور سخت و تند به کار می برند. شک در مقتضی چون سست است جای نقض نیست. طبق نظر شیخ وقتی اصل مقتضی مشکوک باشد، نمی توان استحصاب جاری کرد. آخوند میگوید استصحاب در هر دو جاری است و اخبار استصحاب هر دو را شامل است. آخوند میفرماید مصحح استعمال نقض خود یقین است و کاری به متعلق آن نداریم. یقین امری محکم و مستحکم است، خواه متعلقش مقتضی باشد و خواه رافع، خواه متعلقش مانند جوان باشد و خواه پیر. در اینجا هم مجوز استعمال رفع خود این عناوین هستند که همگی امور وجودی هستند و متعلقشان هر چه که باشد تأثیری ندارد.

و امـا اگر بحث در مقام ثبوت باشـد، گفتیم که مرفوع همه آثارست و همه آثار امور وجودی هسـتند، مرفوع احکام وجودیهی مـترتب بر موضوعـات شـرعیه است که فرقی بین امر وجـودی و امر عـدمی وجـود نـدارد. اگر به نسـیان تعلق بگیرد، کفـاره را برداشته است، یعنی احکام برداشته میشود و احکام گاه به امر وجودی و گاه به امر عدمی تعلق پیدا میکند.

پس هم در مقـام ثبوت و هم در مقام اثبات میتوان به حـدیث رفع هم در امور وجودی و هم در امور عـدمی تمسک کرد. و بنا بر این، اگر کسی مجبور به ترک سوره در نماز بشود و یا آن را فراموش کند، حدیث رفع در بارهی او جاری میشود.

نکتهی هشتم: مرفوع چیزی است که بر فعل مکلف مترتب است.

حـدیث رفع احکـام تکـالیف و افعـال مکلف را برمی دارد و احکـام موضوعـات را بر نمیـدارد. مرفوع همان اثر مترتب بر فعل مکلف است، زیرا این عنـاوین نسـیان و اضـطرار جز بر فعـل عـارض نمیشود ولی اگر اثری بر وجود شـیء مترتب باشـد، دیگر مرتفع نمیشود. بایـد فرق بگـذاریم بین آثـار مترتب بر فعـل مکلف و آثـار مترتب بر وجود شـیء. اگر به دلیـل مالایعلمون کار خلافی انجام داده، حکم حرمت نوشـیدن شـراب برداشـته می شود و این فرد فاسق نیست، ولی نجاست لب و دست که از آثار شیء خارجی است برداشـته نمیشود. یا مثلاً اگر در حال نجس نماز خوانـد و نمیدانست که لباسـش نجس است و با آن حالت نماز خواند، به دلیل حدیث رفع، نمازش صـحیح است، زیرا شرطیت طهارت در این حالت برداشته شده است، ولی اگر دستش به لباس نجس تر خورده، بعد از نماز باید دسـتش را آب بکشد. حدیث رفع می خواهد گشایش در افعال مکلفین اجرا کند نه در موضوعـات خـارجی. فعـل مکلف مرفوع است ولی اثر وجودی شـی قابـل رفع نیست. از اینجا میفهمیم آقایانی که در حکم اجزاء گفتهاند ما معتقدیم حکم ظاهری موجب اجزاست، و اگر انسانی با لباس مشـکوک الطهاره نماز خواند و بعد معلوم شـد که لباس نجس بوده است، نمازش صـحیح است، زیرا هم حـدیث رفع در این جا هست و هم حـدیث کل شـیء لک طاهر که حـاکم است بر ادلهی شـرطیت و ادلهی شـرطیت را توسعه میدهـد که شـرط اعم از طـاهر واقعی و طـاهر ظاهری است. مرحوم نائینی فرموده پس اگر انسانی با آب نجس لباسـش را بشویـد، هم بایـد نمازش درست باشـد و هم لباسـش پاک باشد و دیگر شسـتن نخواهد. ولی جواب عرض کردیم که حدیث رفع ناظر به افعال مکلفین است نه امور خارجیه، یعنی نماز صـحیح اسـت ولی لبـاس در نجاسـتش بـاقی است. این ادله واقـع تکوینی را تغییر نمی دهـد و صـد بـار هم که حـدیث رفع را اجرا کنیم واقع خارجی تغییر نمیکند.

تم الکلام فی الامور الثمانیه. از این به بعد می خواهیم دو عنوان باز کنیم و بحث را در دو مقام دنبال کنیم که دیگر ناظر به کل حدیث نیست. آن چه تا کنون مطرح شد در بارهی کل حدیث رفع بود و آن چه از این پس مطرح میشود، در بارهی بخشی از حدیث است. یک مقام در بارهی ما لایعلمون و نسیان و مقام دیگر در بارهی ما اضطروا الیه.

مقام اول: در بارهی دو عنوان مالایعلمون و نسیان

اگر حدیث رفع شبهات موضوعیه را هم شامل است، آیا فقط احکام تکلیفیه را که همان احکام خمسه است برمیدارد یا احکام وضعیه مانند شرطیت را هم برمیدارد. قبلاً گفتیم که مرفوع در مقام ثبوت عموم آثار شرعیه است و بنا بر این، همان طور که حکم تکلیفی با جهل و نسیان مرفوع است، حکم وضعی هم مانند شرطیت و جزئیت با جهل و نسیان مرفوع است. شک در جزئیت دو حالت دارد گاه حکم کلی یعنی جزئیت را فراموش کرده و گاه حکم جزئی را فراموش کرده و مثلاً غفلت کرده و سوره را نخوانده است. گاه جزء را فراموش می کند و گاه جزئیت را که دومی مناسب حکم کلی است. ما می گوییم هر دو را میگیرد. مای موصول مجمل است و مجهول و منسی می خواهد حکمی باشد یا موضوعی و حکمی میخواهد تکلیفی باشد یا وضعی و در وضعی خواه جزئیت باشد خواه جزء، همه را شامل است. فقط در پنج جا استثناء قائلیم: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُود. این پنج مورد مذکور در این روایت، را نه حدیث رفع می گیرد و نه هیچ یک از اصول عملیه. حدیث رفع و اصول عملیه تمام شبهات عبادات را حل می کند چه در حکمی و چه در موضوعی و در حکمی چه تکلیفی و چه وضعی و در وضعی چه جزئی و چه جزء جز در پنج مورد مذکور در روایت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

در بحث برداشته شدن احکام تکلیفی و وضعی ذیل دو عنوان جهل و نسیان، مراد از احکام وضعی چیزهائی مانند شرطیت، جزئیت و رافعیت و مانعیت است و سببیت را شامل نیست و سبب را بعداً مستقلاً بحث خواهیم کرد. انسان ناسی اگر نماز خواند و جزئیت و یا جزء را فراموش کرد آیا حدیث رفع این قدرت را دارد که جزئیت و جزء را بردارد و نماز درست باشد؟ شیخ این را در اقل و اکثر بحث کرده و آخوند در این جا و ما هم مانند آخوند اینجا بحث می کنیم. از نظر ما اشکال ندارد که حدیث رفع جزییت و جزء را بردارد و نماز درست باشد، زیرا وقتی در مرحله اول به وسیلهی حدیث رفع جزء برداشته شد، در مرحله بعد واجب در مابقی متعین می شود و در مرحلهی سوم عنوان صلاه منطبق می شود بر باقی و در مرحله چهارم همین که عنوان منطبق شد، وجوب ساقط است چون اجماع داریم و میدانیم که یک نماز بیشتر بر مکلف واجب نیست.

آخوند و شیخ و نائینی ۶ اشکال به تمسک به حدیث رفع برای احکام وضعیه دارند که با حدیث رفع نمی شود در شک در مکلف به به هنگام شک در جزئیت و شرطیت این نماز را درست کرد.

اشکال اول:

حدیث رفع حدیث شرع است. شرع باید احکام شرعیه را بردارد و جزئـیت که حکم شرعی نیست و موضوع هم نیست برای حکم شرع و شارع نمیتواند آن را بردارد. شارع فقط چیزهایی را برمیدارد که به او مربوط باشد. عقل جزئیت را انتزاع می کند. جزئیت از انتزاع امر به کل اجزاء، انتزاع می شود و ربطی به شارع ندارد که آن را بردارد. شرطیت و رافعیت و مانعیت هم همینطور است. یجاب عنه کفایه جواب داده است که هرچند جزئیت خودش حکم شرعی نیست ولی منشأ انتزاعش حکم شرعی است. و مانعی ندارد که شارع آن را بردارد و نمیتوان به شارع گفت که این ربطی به تو ندارد. وقتی شارع وجوب سوره را جعل کرده کأنه جزئیت را هم جعل کرده است. و همین مقدار برای صحت رفع کافی است.

ص: ۲۰۸

اشکال دوم:

حدیث رفع وقتی وجوب سوره و جزءیت آن را برداشت یا قیچی کرد، از کجا معلوم که واجب همان مابقی است. حدیث رفع جنبه رفعی دارد ولی این که یتعین الباقی للواجب، این دیگر از حدیث رفع به دست نمیآید. یلاحظ علیه: نسبت حدیث رفع به ادلهی اجزاء و شرایط نسبت استثناء به عام است. وقتی چیزی را استثناء کردیم مثلا جیء بالقوم الا بزید، یعنی بقیه را بیاور و این یک دلیل قطعی است و دلیل خاص و جدید نمیخواهد. البته ما نمی گوییم حدیث رفع حدیث اثبات است. دلیل اثبات همان حکم و امر اولی است و نیاز به حکم جدید نیست. حدیث رفع استثناء است و بقیه سر جایشان هست. به عبارت دیگر تحدید دائرهی مأمور به بر گردن حدیث رفع نیست، بلکه بر گردن ادلهی اجزاست. ان قلت لعل وجوب اینها (مابقی) وابسته به جزئی است که حدیث رفع آن را برداشته است، یعنی اجزای باقیمانده نسبت به جزء مرفوع بشرط شیء بوده است، قلت

وقتی حدیث رفع آن را برداشت بشرطیت را هم برداشته است.

اشکال سوم:

این اشکال که اشکال محقق نائینی است، این است که حدیث رفع حدیث رفع است نه حدیث وضع. در اینجا که امر وجودی نداریم که حدیث رفع آن را بردارد، بلکه امر عدمی است و امر عدمی که قابل رفع نیست. به عبارت دیگر، تصحیح عبادت فاقد بعض اجزاء و شرایط به دلیل نسیان و اکراه به وسیلهی حدیث رفع ممکن نیست. سورهی منسیه اصلا وجود نداشته است که حدیث رفع آن را بردارد. یجاب عنه دو جواب قبلاً ـ دادیم: حدیث رفع اثباتاً به نُه عنوان تعلق می گیرد و این عناوین وجودی هستند و ثبوتاً هم که مقام ارادهی جدی است، مرفوع امر وجودی است. بنا بر این وجود سوره و جزئیت سوره کلاهما وجودی هستند.

ص: ۲۰۹

اشکال چهارم:

این اشکال هم از محقق نائینی است که اگر حدیث رفع را در باره نسیان جاری کنیم، نتیجه معکوس گرفته خواهد شد نه فقط صحت نماز با سورهی منسی درست نمیشود بلکه لازمهی آن عدم اجزاء و فساد عبادت است. با این توضیح که اثر سوره صحت است و اگر حدیث رفع بخواهد سوره را بردارد، آن را به لحاظ اثر شرعیش برمی دارد و چون اثر شرع صحت است، با حدیث رفع صحت برداشته میشود. یلاحظ علیه: حدیث رفع یا جزییت را برمیدارد یا وجوب را بر میدارد و کاری به صحت ندارد. ما صحت را برنمی داریم و صحت نتیجه طبیعی عمل است.

اشکال پنجم

این اشکال، اشکال شیخ در اقل و اکثر است و حاصل آن این است که اگر واجب برای ناسی باقی مانده باشد باید ناسی خطاب مستقل داشته باشد و خطاب ناسی به عنوان ناسی، محال است زیرا ینقلب الی ذاکر و موضوع از بین می رود. یجاب عنه: ابتدا یک مثال میزنیم، اقم الصلاه لدلوک الشمس یک امر است و حاضر با همین حکم چهار رکعت نماز میخواند و مسافر دو رکعت و اینها حکم مستقل ندارند، غایه ما فی الباب در مقام امتثال، شارع دو رکعت نماز را قیچی کرده است. آیه هر دو را می گیرد ولی اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاه میگوید دو رکعت بخوان. ما با این مثال بسیاری از مشکلات نماز مسافر را حل کردهایم. هیچ وقت نه عنوان ذاکر هست و نه عنوان ناسی و هر دو ذیل یک آیه اقم الصلاه هستند، ولی یک دلیل دیگر کیفیت امتثال را میگوید که ذاکر نماز ده جزئی و ناسی نماز نه جزئی انجام دهد.

اشکال ششم:

ما دو امر داریم ظاهری و واقعی. امر ظاهری در صلاه، صلاه ما سوی السوره است و امر واقعی در صلاه، صلاه مع السوره است و بین اینها دو درجه فاصله است. حدیث رفع حکم ظاهری را برمیدارد و حکم واقعی به قوت خودش باقی است. یجاب عنه: ما این را در إجزاء جواب دادیم، که ما دو امر نداریم که یکی واقعی باشد و دیگری ظاهری. ما فقط یک اقم الصلاه داریم و اجماع هم داریم که یک نماز بیشتر بر ما واجب نیست. مثال مسافر و حاضر را در نظر بگیرید که هر دو وقت نماز فقط یک امر یعنی امر واقعی یعنی اقم الصلاه دارند ولی دو نوع امتثال دارند. و حسب سفر و حضر و صحت و مرض امتثالهای مختلفی ممکن است.

بنا بر این این شش اشکال وارد نیست و حدیث رفع احکام وضعیه را هم شامل است.

تعلق نسیان به سبب

یکی از احکام وضعیه سبب است مانند کسی که نسیاناً خطبه عقد را فراموش کرده باشد. در اینجا نمیتوان به حدیث رفع تمسک کرد زیرا إجزاء در جائی است که ما عملی را انجام دهیم و کاری را تحویل بدهیم منتهی ناقص باشد ولی اگر هیچ چیز انجام نداده باشیم، مانند کسی که اصلاً نماز نخواند، دیگر حدیث رفع شامل او نیست و حتماً باید نمازش را قضاء کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

مقام دوم را به اکراه و سپس اضطرار اختصاص میدهیم.

تعلق اکراه به حکم تکلیفی

ص: ۲۱۱

اکراه گاه به حکم تکلیفی تعلق میگیرد، مثل وقتی که انسان را وادار به حرام کنند و گاه به حکم وضعی است مانند اکراه بر تزویج. در اکراه به حکم تکلیفی همان بحث سابق را در باره آن میتوان گفت، یعنی باید دید فعل مکره علیه ضرر بیشتر دارد یا آن که به آن تهدید شده است. المتوعد به اگر خفیف باشد و قابل تحمل باشد مسلماً نباید کار حرام را انجام داد ولی اگر حرجی باشد و قابل تحمل نباشد مجوز کار حرام خواهد بود. پس باید سنگ و ترازو آورد و با آن مبغوضیت فعل حرام و متوعد به را با آن سنجید و اهم و مهم کرد و اهم را ترجیح داد.

تعلق اکراه به حکم وضعی

اگر اکراه به حکم وضعی تعلق گرفت، اقسامی دارد:

حالت اول _ اکراه بر ترک سبب

حالت دوم _ اکراه بر ترک جزء و شرط و ایجاد مانع

حالت سوم _ اکراه بر مسبب که خود آن هم بر دو نوع است.

اگر اکراه ترک بر سبب باشد، مانند اکراه بر ترک عقد و ازدواج بدون عقد، همان مطالبی که در نسیان گفته شد در اکراه هم می آید. گفتیم نسیان در جائی است که کاری انجام شود و ناقص باشد ولی اگر چیزی انجام نشود دیگر حدیث رفع آن را نمی گیرد. در اکراه هم همینطور است و این موجب مباح بودن نمی شود، غایه ما فی الباب نگاه و ملابست منعی ندارد.

ولی اگر اکراه بر ترک جزء باشد یا ترک شرط، و یا ایجاد مانع مانند گفتن آمین بعد از سوره حمد، در اینجا به مبنای ما برمیگردد، اگر بگوییم اگر در عبادات عذر او مستوعب باشد و تا آخر وقت ادامه داشته باشد، بدار جائز است یعنی دیگر لازم نیست، منتظر آخر وقت بماند ولی اگر عذر او مستوعب نباشد، بدار جائز نیست. این مسأله مبنی بر یک مسأله اصولی دیگر است. گروه میگویند عذر اول وقت مجوز است و گروهی دیگر میگویند مجوز نیست و اگر خواند دوباره باید اعاده کند.

ص: ۲۱۲

دو نکته باقی مانده که باید به آن توجه کرد:

نکتهی اول ـ در حکم تکلیفی گفتیم باید دید متوعدبه حرجی است یا نه، ولی روایتی در کتاب صوم هست که نشان میدهد، مجرد اکراه سبب جواز می شود. یعنی نیازی به سنجش متوعدبه نیست.

حدیث باب ۱۲ از ابواب ما یمسک منه الصائم

۱۲۸۲۰ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ أَتَی امْرَأَتَهُ وَ هُوَ صَائِمٌ وَ هِیَ صَائِمَةٌ فَقَالَ إِنْ کَانَ اسْتَکْرَهَهَا فَعَلَیْهِ کَفَّارَتَانِ وَ إِنْ کَانَتْ طَاوَعَتْهُ فَعَلَیْهِ کَفَّارَةٌ وَ عَلَیْهَا کَفَّارَةٌ وَ إِنْ کَانَ أَکْرَهَهَا فَعَلَیْهِ ضَرْبُ خَمْسِینَ سَوْطاً نِصْفِ الْحَدِّ وَ إِنْ کَانَتْ طَاوَعَتْهُ ضُرِبَ خَمْسَةً وَ عِشْرِینَ سَوْطاً وَ ضُرِبَتْ خَمْسَةً وَ عِشْرِینَ سَوْطاً

علی بن محمد بن بندار که دویست و اندی روایت دارد، توثیق نشده است و عدهای احتمال دادهاند که او علی بن محمد بن ابی القاسم است که ثقه است، ولی تستری در قاموس الرجال آن را رد می کند. ابراهیم بن اسحاق تضیعف شده است و عبدالله بن حماد هم مشترک بین ثقه و غیر ثقه است. اگر بصری باشد ثقه است و اگر غیربصری باشد ثقه نیست، تکلیف مفضل بن عمر هم که معلوم است. عدهای از این حدیث برداشت کردهاند که مجرد اکراه مجوز فعل حرام است ولی حدیث از نظر سند مخدوش است و ما ناچاریم آن را حمل بر مواردی کنیم که اکراه قابل تحمل نبوده است. عمل اصحاب هم جابر ضعف سند حدیث نیست.

نکتهی دوم _ نکته دیگر این است که گفتیم اگر مکره باشد بر ترک شرط و جزء و ایجاد مانع امر ساقط است و عمل او عبادی باشد یا معاملی درست است. امام خمینی در اینجا قائل به تفصیل شده است، امام میفرماید اگر اکراه بر ترک جزء یا شرط باشد حدیث رفع شامل آن نیست ولی اگر بر ایجاد مانع باشد، حدیث رفع شامل است. امام در نسیان هر سه را میفرمود که رفع به آن تعلق میگیرد، ولی در اینجا میفرمایند اگر دو تای اول باشد مشمول حدیث رفع نیست ولی اگر ایجاد مانع باشد، شامل است. زیرا حدیث رفع جائی را میگیرد که اثر شرعی داشته باشد، ترک جزء و شرط اثر شرعی ندارد، البته ما هم قبول داریم که اثر عقلی دارد، ولی بحث ما در اثر شرعی است. اکراه با نسیان فرق دارد، در اکراه متعلق ترک جزء است و در نسیان متعلق آن فعل الجزء است. ولی در اینجا متعلق اکراه ترک است جز در ایجاد مانع که حدیث رفع در آنجا جاری است. این فرمایش امام در هر دو دوره است. ولی به نظر ما میرسد که فرق نمیکند، نسیان با اکراه فرق ندارد. همان طور که متعلق نسیان ترک جزء و شرط است و این اثر شرعی دارد، در اکراه هم به نوعی اثر شرعی دارد. در اکراه که متعلق آن ترک جزء و شرط است، این ترک ملازم با بطلان نماز است و بطلان نماز هم ملازم اعاده نماز است و اعاده یک حکم شرعی است. همین مقدار رابطه با شارع کافی است که شارع بتواند آن را بردارد. ذوق حدیثی و ذوق فقهی ایجاب می کند این مقدار دقت عقلی نکنیم. پس اعد الصلاه با یک واسطه اثر شرعی ترک جزء و یا شرط است، مانند استصحاب در اصل مثبت که گاه مستصحب خودش اثر شرعی ندارد ولی اثر آن اثر شرعی دارد و شیخ گفت این نوع از اصل مثبت حجیت دارد اگر واسطه خفیٌف باشد.

اکراه در مسبب

تا به اینجا بحث در سبب بود. حال اگر اکراه متعلق به مسبب شد، مسبب هم دو نوع است: امر اعتباری، امر تکوینی. مثلاً زوجیت امری اعتباری است و امور قلبی متعلق اکراه نمی شود. اگر مسبب امر اعتباری باشد مانند لا ـ اکراه فی الدین اکراه برنمیدارد. ولی اگر مسبب اعتباری نباشد، امر تکوینی باشد حکم برداشته می شود، زیرا به فعل مکلف مربوط است ولی اثر مترتب بر وجود سبب بما هو هو برداشته نمیشود، مانند غسل نسبت به کسی که مکره بر جنابت بوده است.

حکم اضطرار

اضطرار مانند اکراه است یعنی اگر به امر محلل قرار گیرد، حدیث رفع آن را برنمی دارد ولی اگر بر محرم باشد، اضطرار محلل محرم است. اگر اضطرار به امر وضعی تعلق گرفت، حکم آن مانند اکراه است.

تذکر

تمام این بحثهائی که در آیات و حدیث رفع کردیم، معلق است بر این که ادله اخباری تمام نباشد و الا این بحثها بی فایده است.زیرا همه این ادله میگفت عقاب بلابیان قبیح است و اخباری می گوید بیان هست منتهی به عنوان اولی نیست بلکه به عنوان ثانوی هست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۲ آذر ماه ۸۸/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

احادیثی که با آنها بر برائت استناد کردهاند، متنوع است و مهمترین آن حدیث رفع بود که گفتیم شمول حدیث اعم از حکم و موضوع است. حدیث دوم حدیث حجب است.

حدیث حجب

علت انتخاب این نام ورود این کلمه در حدیث است. متن حدیث چنین است:

ص: ۲۱۵

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُم (الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴)

برای استناد به حدیث ابتدا باید سند و بعد دلالت آن بررسی شود.

بررسی سند حدیث

در بارهی سند حدیث باید گفت: محمد بن یحیی عطار قمی، شیخ کلینی است و وفات او روشن نیست ولی در حدود ۳۰۵ و ۳۰۶ است؛ احمد بن محمد بن عیسی اشعری شیخِ شیخِ کلینی است که در ۲۵۴ زنده بوده و برخی وفات او را ۲۸۰ می دانند ولی پیش ما ثابت نیست؛ ابن فضال محتمل است پدر یا پسر باشد. اگر حسن بن علی بن حسن بن فضال باشد پسر است و اگر علی بن حسن بن فضال باشد پدر است. هر دو هم ثقه هستند ولی فطحی مذهبند و ظاهراً تا آخر عمر فطحی ماندهاند. بیشتر فطحیها ۱۳ امامیاند و عبدالله بن جعفر را هم امام میدانند. داود بن فرقد هم ثقه است. ابوالحسن زکریا بن یحیی لقب واسطی هم دارد و او هم ثقه است. ولی با این همه روایت صحیحه نیست بلکه موثقه است زیرا یک غیر امامی هم در سلسلهی آن هست و نتیجه هم تابع اخسّ مقدمتین است.

بررسی دلالت حدیث

پس سند حدیث مشکل خاصی نداشت، و کلام در دلالت حدیث است. کلمهی وضع از اضداد است، اگر با علی متعدی شود و موضوع علیهم گفته شود یعنی بر آنها وضع شده است و اگر با عن متعدی شود به این معناست که از آنها برداشته شده است. در اینجا بین شیخ و آخوند و امام اختلاف است. شیخ و آخوند می گویند این حدیث مربوط به بحث ما نیست ولی امام اصرار دارند که مربوط به بحث ما هست. به عنوان مقدمه توجه داشته باشید که چیزهائی که خدا حاجب آن شده است و آنها را پوشانیده است و پرده بر آن افکنده است بر دو نوع است:

آن چه اصلًا بیان نشده است؛ چه در مقوله معارف و چه در مقوله احکام، مانند حقیقت صراط، حقیقت میزان یا حقیقت مطالبی که در آیهی شریفهی ۶۴ و ۶۵سورهی مبارکهی صافات بیان شده است: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فی أَصْلِ الْجَحیمِ _ طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطینِ، درختی که در دل دوزخ رشد کند، چیست؟ اینها را خدا نفرموده و چه بسا ذهن ما هم قاصر از درک آن است.

آن چه بیان شده است ولی ظالمان و دشمنان اهل بیت مانع رسیدن آن به ما شدهاند، این هم نوعی حجب است.

نوع اول ما لمیُبَیَّن است و نوع دوم تَبَیَّنَ و لمیصل الینا. حدیث اگر ناظر به نوع اول از حجب باشد، ربطی به بحث ما ندارد و از آن برائت را نمیتوان فهمید، ولی اگر دومی را بگوید مربوط به بحث ماست. زیرا شبهه حکمیه تحریمیه میگوید خدا آن را گفته ولی به دست ما نرسیده است. شیخ و آخوند میگویند حدیث ناظر به حجب به معنای اول است با دو دلیل. دو دلیل ناظر بودن حدیث حجب به آن چه اصلًا بیان نشده است، چنین است:

دلیل اول _ نسبت حجب به خدا با معنی اولی سازگار است. در تفسیر دوم از حجب، امویان و عباسیان حاجبند نه خدا و حدیث نمی فرماید ما حجب الظالمون.

دلیل دوم _ دلیل دیگر این است که روایت میفرماید العباد و این به دلیل جمع محلی به الف و لام بودن، شامل همه بندگان است و لازمهی آن این است که هیچ کس از آن مطلع نیست، حتی انبیاء و اولیاء هم از آن مطلع نیستند چون خداوند بیان نکرده است. ولی در تفسیر دوم برخی از عباد از دانستن آن محرومند ولی همه محروم نیستند. در تأیید تفسیر اول این حدیث امیرالمؤمنین هم هست که فرمود: ان الله ... سکت عن اشیاء و لمیدعه نسیاناً فلا تتکلفوها. (نهج البلاغه، حکمت شماره ۱۰۵)

امام به این ادله جواب داده است که این حدیث می تواند جزو ادله براءت باشد، محکمترین دلیل ایشان کلمهی موضوع عنهم است. موضوع عنهم یعنی از آنها برداشته میشود. برداشتن وقتی گفته می شود که قبلاً مجعول شده باشد و تشریع و بیان شده باشد، ولی چون به دست بندگان نرسیده، میفرماید که موضوع عنهم. رفع و وضع به موجود تعلق می گیرد، ولی اگر اصلا وضع نشده باشد در خارج چیزی نیست که بخواهید آن را بردارید. این مهمترین دلیل امام است.

برای پذیرش نظر امام باید به دو دلیل شیخ و آخوند جواب داد و امام به آنها هم در درس و هم در تهذیب جواب دادهاند. اولاً در بارهی نسبت دادن حجب به خدا، باید گفت افعال عباد هم قابل نسبت دادن به خدا هست. مانند آیهی شریفهی ۱۷ سورهی انفال:

... و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی ...

البته این نسبت مجازی است ولی به هر حال جائز است. وجه دیگر استناد دادن حجب به خدا این است که وقتی ظالمان مانع شدند خدا میتوانست با فرستادن حجت مانع این کار شود و حکم به دست مردم برسد، ولی این کار را نکرد، پس میتوان حجب را به خدا نسبت داد. نسبت به استدلال دوم هم میتوان گفت که مجموع عباد مراد نیست بلکه افراد عباد مراد است و اگر فرد فرد شد، استبعادی ندارد که برخی بدانند و برخی دیگر ندانند.

خودتان ببینید که ادلهی کدام یک اقوی است، دلیل هر دو طرف قوی است. ولی آن چه به نظر ما می رسد این است که چه اشکال دارد که هر دو باشد. جمع بین هر دو قول محال نیست و اینها با هم قابل جمع است، یعنی حدیث حجب هم ناظر به چیزهائی است که خداوند اصلاً بیان نکرده و هم ناظر به چیزهائی که بیان کرده ولی ظالمان مانع رسیدن آن به دست ما شدهاند. ولی این که چیزی که بیان نشده اصلاً نمیتوان به آن موضوع نمیگویند، یعنی نمیتواند متعلق رفع و وضع قرار گیرد، باید گفت در آنجا هم مقتضی برای بیان حکم بوده و با این وجود شارع حکم را بیان نکرده است و وجود مقتضی کافی است برای رفع حکم.

ص: ۲۱۸

بلغ الکلام الی هنا یوم الاحد الخامس و العشرین من شهر ذی الحجه الحرام من شهور عام الف و اربعمائه و ثلاثین.

تذکراتی برای سفر تبلیغی طلاب

در آستانهی شروع ماه محرم و سفر تبلیغی طلاب چند نکتهای را یادآور میشوم. باقی ماندن همه در قم خلاف مقاصد شرع است. آیهی شریفهی نفر ما را به رفتن برای تبلیغ فرامیخواند:

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ (توبه،۱۲۲)

آیهی زیر خطمشی یک منبری را میتواند معلوم کند:

الَّذینَ یُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ یَخْشَوْنَهُ وَ لا یَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَ کَفی بِاللَّهِ حَسیباً (احزاب، ۳۹)

تبلیغ از مفاهیم ذات الاضافه است. و به سه طرف بستگی دارد:

مبلّغ عنه

مبلّغ الیهم

المبَلِّغ

از طرف چه کسی و برای چه کسی و چه کسی. طبق آیهی شریفه مبلغ عنه خداست، شما نیز خود را اعزامی از جانب خدا و جانشینان او بدانید. محتوای تبلیغ هم باید رسالات خدا باشد قال الله و قال الباقر و الصادق باشد و باید احساسات مردم را به نفع اسلام و دین تقویت کرد. تبلیغ باید به گونهای باشد که در مخاطب ایجاد تحول کند، چنین فردی که در او تحولی پدید بیاید، مدتی مصون و معصوم است. انذار نباید به گونهای باشد که موجب یأس شود. قال الله گفتن به این معنی نیست که از اندیشههای روز و حکایات آموزنده و اشعار خوب استفاده نشود. منبر نه باید خشک باشد و نه سبک. به استناد یخشونه و لایخشون احداً الا الله، خود مبلغ هم باید مملو از خشیت الهی باشد و از هیچ کس در بیان حکم خدا نترسد. امام خمینی که همه اندیشمندان جهان علاقمند به اویند چنین بود. ولی در عین حال اصول عقلائی را در بیان مسائل باید رعایت کرد و بالاتر از همه مبلغ باید بداند که یک حسابگری بالای سر او هست و کفی بالله حسیبا، خدا میداند که مبلغ قصد تملق دارد یا نه قصد تبلیغ دین، برای دنیا حرف میزند یا برای خدا.

در سفر تبلیغی حتماً یک کتاب علمی همراه داشته باشید تا از علم جدا نیافتید. در تبلیغ از آیات قرآن استفاده کنید. همهی قرآن خوب است ولی سورهی حجرات یک سورهی اخلاقی است و آیات آخر سورهی فرقان هم که با و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هوناً شروع میشود هم درس اخلاق است. از قصص انبیاء که خرافی و اسرائیلیات نباشد استفاده کنید، از اشعار خوب و مواعظ استفاده کنید، از صوت حسن استفاده کنید، اگر قبل از ذکر مصیبت با صوت حسن اشعار مربوط به مواعظ اخلاقی خوانده شود، خیلی اثر دارد. اگر اینها را همراه داشته باشید منبر نافذ است. یک منبر کلی بروید یک پامنبری هم داشته باشید که گاه اثر آن بیشتر است. پامنبری شما برای مخصوصاً جوانان باشد و به حرفهای آنها گوش کنید و برای آنها مسائل مورد نیازشان را بگویید. توجه به جوانان که امروز هدف سایتهای مخرب هستند خیلی ضروری است. و انت حل بهذا البلد یعنی پیامبر در دل مردم است نه این که در شهر حلول کرده است، این که معنی ندارد. امام صادق کسی را به بصره به سوی عمرو بن عبید معتزلی (۱۴۳ یا ۱۴۵ق.) فرستاد و او وقتی برگشت امام از او پرسید که نتیجه چه شد و او گفت که موفق نبودم. امام از او پرسید چه کردی و او گفت به سراغ شیوخ رفتم و امام فرمود رؤوس و شیوخ که اندیشههایشان شکل گرفته و نمیتوان آن را تغییر داد، علیک بالأحداث. یعنی روی جوانان کار کن و او دوباره به بصره بازگشت و به توصیهی امام عمل کرد و نتیجه گرفت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

امام تبعاً للعروه در مقـدمهی احکام حـج، اعمال حـج تمتع شامل عمرهی تمتع و حج را به صورت فشـرده بیان کرده است. البته ذکر فهرست برای این گونه مطالب خوب است تا مایهی درک بهتر مطالب شود. تأکیـد مینمایـد اعمال عمره در پنـج بخش و اعمال حج در ۱۳ بخش بحث خواهد شد. متن تحریر چنین است:

حدیث سعه

حدیث دیگری که برای اثبات برائت در شبهه ی تحریمیه به آن استناد کرده اند، حدیث سعه است. ولی پیش از ورود به بحث باید به دو مقدمه اشاره کنیم.

مقدمه ی اول: حدیث سعه را سه نوع نقل کرده اند:

- نقل اول در منابع اصولی

- نقل دوم در وسائل الشیعه، کتاب النجاسات

- نقل سوم در مستدرک الوسائل

این سه نقل چنین است:

- نقل اول که در کتابهای اصولی از جمله رسائل و کفایه است چنین است: الناس فی سعه ما لایعلمون. سعه و ما را می توان به صورت اضافه یا عدم اضافه و با تنوین سعه خواند.

- نقـل دوم که در جاهـای مختلف وسائـل و به صورت عمـده در جلـد دوم، ابواب نجاسات است، چنین است: الناس فی سـعه حتی یعلموا، این روایت از امیر مؤمنان است.

- نقل سوم که در مستدرک، ج ۱۸، ابواب حدود است، چنین است: الناس فی سعه ما لم یعلموا

مقدمه دوم: این است که ما بر دو نوع است:

ص: ۲۲۱

ما موصوله ــ که به معنای و به جای الذی به کار می رود. در الفیه ی ابن مالک خواندیم که:

و من و ما و ال تُساوی ما ذُکِر و هکذا ذو عند طیٍّ شُهِر

کلمه ی ما در این آیه ی شریفه به همین معناست:

وَ ما أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَ ما لِلظَّالِمينَ مِنْ أَنْصارٍ (بقره، ۲۷۰)

ما مصـدریه ــ کلمه ی ما گاهی هم مصدریه است، که خود بر دو نوع زمانیه و غیرزمانیه است. یعنی گاهی فعل بعد از خود را تبدیل به مصدر می کند ولی زمان در آن نیست و گاهی در آن زمان هم هست. مصدریه ی غیر زمانیه مثل:

و علی الثلاثه الذین خلفوا حتی اذا ضاقت علیهم الارض بما رحبت ... (توبه، ۱۱۸)

بما رحبت یعنی برحبتها. و مصدریه ی زمانیه، مانند:

و اوصانی بالصلاه و الزکاه ما دمت حیّاً .... (مریم، ۳۱)

این ما مصدریه ظرفیه است.

بررسی نقل اول:

شیـخ و آخونـد روی نقل اول بحث کرده اند. ولی این بحث فائده ای ندارد زیرا چنین حدیثی در منابع حدیثی ما وجود ندارد. پس ما روی حدیث اول بحث نمی کنیم.

بررسی نقل دوم:

۴۲۷۰ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وُجِدَتْ فِی الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ بَيْضُهَا وَ فِيهَا سِكِّينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُقَوَّمُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا يُدْرَى سُفْرَةُ مُسْلِمٍ أَمْ سُفْرَةُ مَجُوسِيٍّ فَقَالَ هُمْ فِی سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا (وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۴۹۳)

مفاد روایت نشان می دهد که حدیث مربوط به کوفه است. این حدیث از نظر سند خوب است. خوباین حدیث از رباعیات کلینی است، چون کلینی با چهار واسطه از امام صادق علیه السلام نقل می کند. کلینی ثلاثیات هم دارد. هر چه سند روایت کوتاهتر باشد، اعتبار آن بیشتر است. اهمیت قرب الاسناد هم در این است که بین مؤلف و معصوم سه نفر هستند. به هر حال سند خوب است. و اما از نظر دلالت حضرت دو نکته فرموده اند، یکی این که مردم در چیزی که نمی دانند در سعه هستند و دیگری این که در جائی که کالائی از بین می رود می توان آن را مصرف کرد و بعد بهای آن را پرداخت کرد. از این حدیث معلوم می شود در شبهات موضوعیه انسان در سعه است. نوفلی و سکونی هر چند از اهل سنت هستد ولی اصحاب به روایت آنها عمل کرده اند. ولی در دلالت دو نکته وجود دارد:

• مورد روایت شبهات موضوعیه است و بحث ما در شبهات تحریمیه حکمیه. یه ح• مشکل دیگر این است که اصل در لحوم استصحاب عدم تذکیه است. غنم که زنده بود غیر مذکی بود، حال که شک داریم، استصحاب عدم تذکیه می کنیم. حتی اگر کبری را قبول کنیم، تطبیق کبری (هم فی سعه حتی یعلموا) بر صغری (لحم) مشکل است، زیرا استصحاب عدم تذکیه داریم. البته اگر کسی از راه سوق و طریق مسلمین وارد شود که بخواهد اثبات کند این لحم پاک است، این دیگر دلیل دیگری است ولی امام به آن استناد نکرده بلکه امام به اصل تمسک کرده است. یعنی کبرای مذکور در روایت با این مبنا و احتمال سازگار نیست.

بررسی نقل سوم:

و اما حدیث سوم که در مستدرک وارد شده چنین است:

۲۱۸۸۶ ۴ عَوَالِی اللَّآلِی، عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ النَّاسُ فِی سَعَهٍ مَا لَمْ یَعْلَمُوا

حدیث سوم از نظر سند، خوب نیست، زیرا مستدرک آن را از عوالی اللئالی نقل کرده، ولی دلالت آن را بحث می کنیم. در اینجا از مقدمه دوم در باره انواع ما استفاده می کنیم. اگر کلمه ی ما را موصوله بگیریم و صله را هم اضافه کنیم، یعنی با تنوین نخوانیم، معنای روایت این می شود که نسبت به آن چه که نمی دانند، در گشایش هستند؛ اگر این باشد دلالت روایت بسیار خوب است، یعنی بر شما ضیقی نیست، یعنی اولاً عقاب نیست و ثانیاً احتیاط لازم نیست. زیرا عقاب یا احتیاط هیچ کدام با گشایش سازگار نیست. ولی افسوس که روایت از نظر سند مرسل است. اگر این طور شد با روایات احتیاط معارض می شود. البته اشکال سیال اخباری ها را که در نظر بگیریم، اگر دلیل احتیاط تمام باشد نسبت به حدیث رفع وارد است ولی در اینجا تعارض است. زیرا در اینجا هر دو با هم برابر هستند ولی اگر ما را مصدریه و آن هم زمانیه بگیریم، در آنجا نمی توان به حالت اضافه خواند و حتما باید با تنوین خواند. زیرا ما مصدریه بر ماضی حقیقی یا ماضی تأویلیه وارد می شود و بر مضارع وارد نمی شود، یعنی مدت عدم علمهم در گشایشند. مرحوم نائینی گفته که حدیث اخباری بر آن وارد است. ولی حق این است که حرف آخوند درست است. زیرا حدیث اخباری حکم واقعی را نمی گوید و این جا بحث در حکم واقعی است. ایجاب و تحفظ حکم ظاهری است نه واقعی. پس اگر ما را موصوله بگیریم، با اخبار احتیاط متعارض است. ولی اگر مصدریه بگیریم، دیگر اضافه نیست ولی باز هم با اخبار احتیاط در تعارض است. پس دلالت حدیث سوم خوب است خواه ما را مصدریه بگیریم و خواه موصوله. ولی سند آن خوب نیست.

فردا حدیث حل را بررسی خواهیم کرد. اهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

مرور دوباره مباحث پایانی دیروز

قسمت پایانی بحث دیروز را تکرار می کنیم. اگر در عبارت الناس فی سعه مالم-یعلموا، سعه را به حالت اضافه در نظر بگیریم، و ما را هم موصوله در نظر بگیریم معنی این می شود که الناس فی سعه الشیء الذی لایعلمون یعنی از ناحیه چیزی که نمی دانیم در سعه هستیم و این با احتیاط و عقاب سازگار نیست، یعنی هیچ کدام ــ نه احتیاط و نه عقاب ــ دیگر در کار نباید باشد. در این صورت اخبار احتیاط با این خبر حالت تعارض پیدا می کند. ولی اگر ما را مصدریه زمانیه بگیریم این شبهه باقی می ماند که اخبار احتیاط در اینجا معارض نباشد و ورود داشته باشد. در این حالت دیگر اضافه نخواهد بود و معنی هم این می شود که الناس فی سعه (با تنوین) مادامی که نمی دانند و اخبار احتیاط به آن می گوید که شما لایعلمون نیستید، بلکه یعلمون هستید، ولی جواب را هم گفتیم که اینجا خبر احتیاطی می تواند ناظر به حکم وقائی و برای پیشگیری باشد و بحث ما در ما لم یعلموا حکم واقعی است، یعنی در این حالت هم باز ورود نیست و همان تعارض است.

حدیث چهارم ــ حدیث حل اول: کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه

این حدیث حدیث مسعده بن صدقه است. برای بررسی این حدیث، در مرحله اول متن حدیث را می خوانیم و سپس آن را از نظر سند و متن بررسی می کنیم:

ص: ۲۲۵

۴۰ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَه (الکافی، ج ۵، ص: ۳۱۳ ــ ۳۱۴)

غالبا علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل می کند ولی در اینجا مستقیم از هارون بن مسلم نقل کرده است. این روایت از ثلاثیات کلینی است و این نوع احادیث قیمت دارد. همین روایت از ثنائیات علی بن ابراهیم قمی مدفون در قم به شمار می رود. فتدعه عطف بر تعلم و لذا منصوب است. در این روایت حضرت ابتدا یک ضابطه را گفته و بعد چند مثال برای آن زده است. معادل امرأه تحتک در فارسی تعبیر خوبی نیست، یکی از اساتید این تعبیر را به جای آن به کار می برد: فإذا باهلیٌ تحتَه حنظلیه ولی توجه داشته باشید که تعابیر در زبانهای مختلف فرق دارد و مثلاً تعبیر بین یدیک در عربی اگر عیناً ترجمه شود معنی درستی ندارد و معادل روبرو نیست.

بررسی سند حدیث

این متن حـدیث بود و امـا سـند علی بن ابراهیم از مشایـخ ثقات است و محل بحث نیست. هارون بن مسـلم از یاران امام نهم و دهم است و نجاشـی می گویـد ثقه است ولی می افزاید کان له مذهب فی الجبر و التشبیه. از گفتن کان معلوم می شود که این فرد قبلاًـ از مجبره بوده و دیگر نیست. و امـا مسـعده را عـامی و یا بتریه خوانـده انـد. به هر حال توثیق نشـده ولی روایت دارای نشانه صدق است و تلوح علی المضمون علائم الصدق. متن روایت متنی است متقن و به قول امام از اتقان روایت گاه می توان پی به صدق روایت برد.

ص: ۲۲۶

ما به هر حال فقط همین را داریم که: کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه. ولی عجیب است که شیخ این روایت را در مسأله چهارم که ویژه شبهات موضوعیه است (هر کدام از احکام برائت چهار مسأله دارد: فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهات موضوعیه) آورده و آن هم تنها اولش را آورده است، کأنه صدر روایت روایت مستقلی است. ولی در اینجا همه را آورده است. و آخوند هم که این روایت را آورده، آن را با کلمه ی بعینه آورده، ولی منبع آن را ذکر نکرده است.

مطلب دیگر این است که باید دید کلمه ی بعینه تأکید برای چیست؟ بعینه تأکید برای ضمیر غائب در إنّه است. مرحوم امام احتمال می داد که کلمه بعینه تأکید برای تَعلَمُ باشد ولی بر این رأی جازم نبودند. ولی به نظر من این احتمال بعید است و ظاهراً تأکید همان ضمیر است.

حال اگر این طور باشد روایت از بحث ما اجنبی است. زیرا بحث ما در شبهات تحریمیه حکمیه است و این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است. چند شاهد داریم که روایت تنها ناظر به شبهات موضوعیه است:

شاهد اول: کلمه ی بعینه _ کلمه ی بعینه که تأکید ضمیر در انه حرام بود جز در شبهات موضوعیه معنی ندارد. در شبهات بدویه هم که به کار می رود، مربوط به شبهات موضوعیه است. در شبهات حکمیه بعینه و لا بعینه معنی ندارد. حکمیه یا هست یا نیست.

شاهد دوم: مثالهای حضرت در متن حدیث _ مثالهای حضرت هم، همگی شبهات موضوعیه است. لباس و غلام و همسر هر سه مثال شبهه ی موضوعیه است. معلوم می شود آن کبری هم شبهه ی موضوع را می گوید. درست است که مورد مخصص نیست ولی وقتی مثال زیاد است دیگر قرینه است بر مراد از کبری.

ص: ۲۲۷

شاهد سوم: وجود کلمه ی بینه در آخر روایت ـ بینه به معنای دو شاهد است. عده-ای گفته اند به معنای لغوی است یعنی روشن شدن ولی به معنای دو شاهد است، زیرا اولاً در سخن پیامبر هست که البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر ثانیا در حدیث حل دوم که بعداً می خوانیم، حتی یجیئک شاهدان آمده:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَیْ ءٍ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى یَجِیئَکَ شَاهِدَانِ یَشْهَدَانِ عِنْدَکَ أَنَّ فِیهِ مَیْتَةً

پس این سه شاهد بود بر این که این حدیث ناظر است به شبهات موضوعیه. در موضوعات دو شاهد لازم است ولی در احکام یک شاهد کافی است. اینجا معلوم است که مراد شبهات موضوعیه است.

شاهد چهارم: روایت ابی عبیده حذّاء ـ

۱۲۲۳۷۶ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُبَیْدَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا یَشْتَرِی مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَ غَنَمِ الصَّدَقَةِ وَ هُوَ یَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أَكْثَرَ مِنَ الْحَقِّ الَّذِی یَجِبُ عَلَیْهِمْ قَالَ فَقَالَ مَا الْإِبِلُ إِلَّا مِثْلُ الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِیرِ وَ غَیْرِ ذَلِکَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ (وسائل، ج ۱۷، ص ۲۲۰)

ملقب بودن راوی به حذاء به این معنی نیست که او تنها کفش فروش بود و کار علمی نمی کرد، در آن زمان شغل و کار مانع درس نبود. این روایت عین همان حدیث حل اول است. که همان ضابطه در آن ذکر شده است، ولی این دو روایت، دو فرق با هم دارند:

فرق اول ــ مثالها در این جا چیز دیگری است.

فرق دوم ــ فرق دیگر این است که در اینجا " تعرف " است و در آنجا " تعلم " بود. پس حدیث حل اول اجنبی از بحث ماست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۴ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

حدیث پنجم: حدیث حل اول

مطلب اول: متن حدیث

حدیث بعدی حدیث حل دوم است که شامل سه روایت است ولی احتمالا حدیث سوم همان روایت دوم باشد.

روایت اول در ج ۱۲، حدیث اول باب ۴ از ابواب ما یکتسب به آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ شَیْ ءٍ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَه (وسائل، ج ۱۷، ص ۸۷)

صدوق (۳۰۶ ــ ۳۸۵) روایت را از حسن بن محبوب (۱۵۰ــ ۲۲۴ق.) گرفته است و طبیعی است صدوق متوفای ۳۸۵ق. نمی تواند مستقیماً از حسن بن محبوب متوفای ۲۲۴ق. اخذ کرده باشد. صدوق سند آن را در آخر من لایحضره نقل کرده است و طریق صدوق به حسن بن محبوب که آن را مشیخه می گویند، صحیح است. عبدالله بن سنان ثقه است ولی محمد بن سنان محل بحث است.

روایت دوم در جلد ۱۷ و باب ۶۱ از ابواب اطعمه مباحه، روایت ۱ است. در این جا عبدالله بن سنان مستقیما از امام نقل نکرده بلکه از طریق عبدالله بن سلیمان نقل کرده است:

ص: ۲۲۹

۳۱۳۷۶ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَى عَنْ (أَبِی أَیُّوبَ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَیْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ طَعَامٍ یُعْجِبُنِی ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ یَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّیْنَا مَعَهُ فَأُتِیَ بِالْجُبُنِّ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِی الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِی آكُلُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّی أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْکَ فَقَالَ سَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ (وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص: ۱۱۸)

سلسله ی روات این حدیث هم همه ثقه هستند، جز عبدالله بن سلیمان که توثیق نشده است. ما سه عبدالله بن سلیمان داریم:

صیرفی، عامری و نوفلی که هیچ یک توثیق نشده اند. فرق حدیث اول با دوم این است که در اولی نقل عبدالله بن سنان از بلافاصله از امام صادق علیه السلام و در دومی با فاصله از امام باقر علیه السلام نقل کرده است. روشن است که عبدالله بن سنان نمی توانسته مستقیماً نقل کند.

روایت سوم که احتمالاً همان روایت دوم باشد، در همان جا آمده ولی روایت دوم باب است:

۳۱۳۸۲ وَ عَنِ الْیَقْطِینِیِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ کُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَامٌ یُعْجِبُنِی فَسَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ کُلُّ شَیْ ءٍ فِیهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَیْنِهِ (وسائل، ج ۲۵، ص ۱۱۹)

این روایت مرسله است. با توجه به مشابهت مباحث روایت، احتمال می رود رجل در اینجا همان عبدالله بن سلیمان باشد.

مطلب دوم: مسأله پنیر

بـد نیست نگـاهی به این داشـته باشـیم که موضوع پنیر که چنـدین روایت در باره ی آن داریم چیست. در حال حاضـر پنیرمایه هست که برای منجمد کردن شـیر از آن اسـتفاده می کنند، ولی در قدیم آن را از شـیردان بز می گرفتند. این مایه را که حالت جامد داشت و به آن انفحه می گفتند، گاه از شـیردان بز میته می گرفتند. گویا در در زمان امام صادق شـیرفروشان از شـیردان میته اسـتفاده می کردند و این سؤال برای شیعیان پیش آمده بود که این انفحه که از میته گرفته می شود پاک است یا نه. انفحه از نظر فقه شیعه پاک است، حتی اگر از میته گرفته شده باشد.

مطلب سوم: کیفیت دلالت

اکنون باید دید چگونه از این مطلب بر شـبهات تحریمیه حکمیه استدلال کرده اند؟ پنیر که موضوع خارجی است و از موضوع خارجی چگونه می توان بر شبهات حکمیه استدلال کرد؟ در اینجا دو تقریب است:

تقریب اول: مراد از شـیء در کل شـیء، یک امر کلی است نه خارجی، مانند شـرب تتن و لحم ارنب. اگر شـیء خارجی باشد موضوعی می شود ولی اگر شـیء خارجی نباشـد، دیگر موضوعی نیست. و بنابراین فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال الحرام و الحلال. یعنی شـرب تتن و لحم ارنب فیه احتمـال الحلیه و احتمـال الحرمه، فهمـا حلالان حتی تعرف الحرام منه بعینه. مادام که احتمال حلیت هست برایمان حلال است. یلاحظ علیه بامور ثلاثه:

• اولاً فیه حلال و حرام به معنای فعلیت است، نه احتمال حلیت و حرمت، همان طور که آیه ی شریفه به آن اشاره دارد:

وَ لاـ تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ (نحل، ۱۱۶)

• ثانیاً اگر واقعا مراد کلی است، در کلیت کلمه تعرف به کار نمی برند بلکه از تعلم استفاده می کنند، تعرف در جزئیات به کار می رود، می گوییم عرفت الله و نمی گوییم علمت الله.

• ثالثاً اگر مراد این باشد، دیگر کلمه بعینه زائد است. کلمه بعینه برای شبهات موضوعیه به کار می رود.

تقریب دوم: این تقریب هم از فرائد شیخ است. در این تقریب می گوییم مراد از شیء در کل شیء، جنس بعید است. کل شی ء (: اصل الشرب) فیه حلال و حرام. با این نظر، اشکال اول رفع شد، زیرا حلال و حرام را فعلی در نظر می گیریم، ولی اشکال دوم و سومی که به تقریب اول وارد کردیم، به قوت خودش باقی است. در اینجا، شیخ اشکال قاطعی دارد و آن این که " ال " در " حتی تعرف الحرام " برای عهد، آن هم عهد ذکری است و شامل حرام جدید نمی شود و معنی حدیث این می شود که: إنّ من الشرب حلالاً کالماء و حراماً کالخمر، فشرب التتن لک حتی تعرف الحرمه المتقدمه، ولی در برائت ما حرام جدید را می بینیم.

ولی به نظر ما این روایت اصلاً مربوط به شبهات حکمیه نیست و شامل موضوعات خارجیه و شبهات موضوعیه است و دو تقریب که ذکر شد تلاش اصولیان برای استفاده از آن برای شبهات حکمیه است.

ص: ۲۳۲

إن قلت اگر این مبنای شما باشد که هر چیز که در آن احتمال حرمت و حلیت برود، بنا را بر حلیت بگذاریم حتی نعرف الحرام بعینه، در شبهات محصوره هم باید قائل به برائت شویم؛ قلت جواب این است که این روایات منصرف از آن است و مربوط به شبهات بدویه یا شبهات غیرمحصوره است.

حدیث ششم: حدیث اطلاق

شیخ می گوید بهترین حدیث برای برائت همین حدیث اطلاق است و آخوند می گوید این اصلاً مربوط به بحث برائت نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

حدیث ششم: حدیث اطلاق

حدیث مرسل صدوق چنین است:

کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.

حدیث ظاهراً مرسل است ولی امام می فرمود باید بین دو عبارت فرق گذاشت: اگر صدوق بفرماید روی عن الصادق این مرسل است ولی اگر بگوید قال الصادق و جازم باشد، این دیگر مرسل نیست. صدوق در الفقیه در برخی احادیث قال را به کار برده و در برخی دیگر رُوی را. امام در فقه هم بر این مبنا فتوا می داد. ولی به نظر ما صدوق وقتی می گوید: قال، خالی از دو وجه نیست: یا سند برای او روشن بوده و راویان هم از نظر او قابل اعتماد و عادل بوده اند و یا علم خارجی به صدور روایت از امام علیه السلام دارد. اگر دومی باشد که علم مجتهد برای مجتهد دیگر حجت نیست، گرچه برای مقلد آن مجتهد حجت است، و اگر احتمال اول باشد این هم مشکل دارد زیرا چه بسا او تعدیل را دیده باشد و از جرح جارح خبر نداشته باشد. چه بسا اگر نام راویان را می گفت ما به اشکال راویان پی می بردیم. با این وجود به آسانی نمی توان از این حدیث دست کشید.

ص: ۲۳۳

از نظر دلالت شیخ این حدیث را معنی کرده و آخوند هم همینطور و باید بین آنها داوری کرد.

بررسی حدیث چهار بخش دارد:

۱. مراد از شیء در کل شیء

۲. مراد از مطلق

۳. مراد از یرد

۴. مراد از فیه

شیخ می گوید:

۱. مراد از شیء مجهول الحکم است و این را از " حتی یرد " فهمیده است.

۲. مطلق یعنی مباح اما به حکم ظاهری

۳. یرد به معنای یصل است.

۴. فیه به شیء مجهول الحکم برمی گردد.

اگر مطابق نظر شیخ، این چهار محور در حدیث را این طور در نظر بگیریم، حدیث قطعاً دلالت بر اباحه ظاهریه در شبهات تحریمیه می کند. و اگر ادله اخباری اثبات شد، دیگر بر این حاکم و وارد نیست، بلکه در تعارض با آن قرار می گیرد.

و اما از نظر آخوند، این چهار محور را به صورت دیگری باید تفسیر کرد:

۱. مراد از شیء ذات الشیء بما هوهو است.

۲. مطلق یعنی اباحه واقعی

۳. یرد به معنای یصدر است، یصدر عن لوح شرع.

۴. فیه هم که به همان ذات الشیء بما هو برمی گردد.

اگر این طور باشد، دیگر در این صورت این حدیث محدود می شود به مباحث کلامی. در علم اصول یک مسأله داریم و در علم کلام مسأله ی دیگر. در اصول این بحث را داریم که حکم مسأله چیست و در کلام این مسأله مطرح است که مکلفین مادام که حکمی نیامده است، حق تصرف در نعمتهای خداوندی را دارند یا نه. آیا بندگان خدا نسبت به نعمتهای خدا دستشان باز است تا تحریم بیاید یا باید دست آنها بسته است و باید متنظر دستور بمانند تا اباحه بیاید. تفسیر روایت مطابق نظر آخوند، روایت را ناظر به مسأله کلامی نشان می دهد.

تا به اینجا فقط نظرها را بیان کردیم، اکنون بایـد نظر خودمان را هم بیان کنیم. اجتهاد ایجاب می کند که بگوییم، حق با شـیخ است. دو دلیل یا قرینه در این زمینه وجود دارد:

قرینه ی اول این است که امام صـادق علیه السـلام در آن روزگـاران در پی بیـان مسأله کلامی بود یا به دنبال بیان مسأله برای مردم بود که در وقت شـک تکلیفشـان معلوم باشـد؟ به نظر می رسـد امام به دنبال موضوع دوم بوده است. کلمه ی وَرَد هم به همـان معنای وصل است. شایـد گاهی این کلمه به معنای صـدر باشـد، ولی به معنای وصل است. در آیه ی شـریفه هم ورد به معنای وصل به کار رفته است:

وَ لَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ... (قصص، ۲۳)

قرینه ی دوم بر این که روایت به معنای اول است، این است که اگر به معنای دوم باشـد فقط مخصوص می شود به زمان پیامبر و به درد بعـد از پیـامبر نمی خورد. ولی این بر خلاـف ظاهر روایت است، ظاهر روایت انشاء حکم بـدون تقییـد به زمان خاص است و این اطلاق در همه ی زمانها جاری است، حتی یرد یعنی در مسـتقبل، نه فقط عصـر پیامبر، قلم تشریع فقط مال ۲۳ است و ظاهر روایت همه ی زمانها را شامل است.

حدیث ششم: حدیث جهالت

حدیث جهالت، حدیث حدیث ۴ باب ۱۷ از ابواب ما یحرم بالمصاهره است، این حدیث چهار بخش دارد:

عبـدالرحمن بن حجاج از امام هفتم سؤال می کند که زنی است جاهل و معتده و قبل از پایان یافتن عده از سـر جهالت ازدواج کرده است آیا به شوهر دوم حرام می شود یا نه و آیا معذور است یا نه. حضرت می فرماید بله معذور است.

قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَهَ فِی عِدَّتِهَا بِجَهَالَهٍ أَ هِیَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا کَانَ بِجَهَالَهٍ فَلْیَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِی عِدَّتُهَا وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ

سائل می پرسد جهل به حکم اعذر است یا جهل به موضوع و حضرت می فرماید جهل به حکم اعذر و اشد عذرا یا اهون است زیرا جاهل به حکم می تواند احتیاط کند و جاهل به عذر نه

فَقُلْتُ بِأَیِّ الْجَهَالَتَیْنِ یُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ أَنَّ ذَلِکَ مُحَرَّمٌ عَلَیْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِی عِدَّهٍ فَقَالَ إِحْدَی الْجَهَالَتَیْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَی الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِکَ عَلَیْهِ وَ ذَلِکَ بِأَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الِاحْتِیَاطِ مَعَهَا

بعد می پرسد، اگر جهل به موضوع داشت آیا معذور است یا نه و امام می فرماید بلکه معذور است.

فَقُلْتُ وَ هُوَ فِی الْأُخْرَی مَعْذُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْذُورٌ فِی أَنْ یَتَزَوَّجَهَا

بعد می پرسد اگر یک طرف عالم و طرف دیکر جاهل باشد برای عالم حرمت ابدی است و برای جاهل نه.

فَقُلْتُ فَإِنْ کَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّداً وَ الْآخَرُ بِجَهْلٍ فَقَالَ الَّذِی تَعَمَّدَ لَا یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَرْجِعَ إِلَی صَاحِبِهِ أَبَدا

محل بحث و شاهد ما حالت دوم است که حضرت می فرماید جهل به حکم اعذر و اهون است. روایت مربوط به مجرد عقد است و الا اگر دخول صورت بگیرد، عالم باشد یا جاهل حرام ابدی است.

استدلال تمام شد ولی در اینجا اشکالی مطرح است که آیا بحث حضرت در جاهل ملتفت است یا جاهل غیرملتفت؟ اگر دومی باشد، در هیچ کدام نه اولی و نه دومی امکان احتیاط وجود ندارد زیرا اصلاً توجه ندارد ولی اگر مراد شاک ملتفت باشد، هر دو می توانند احتیاط کنند، هم جاهل به موضوع و هم جاهل به حکم، زیرا دیگر شاک نیست. این اشکال ربطی به استدلال ندارد ولی از نظر فقه الحدیث مطرح می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

دلیل سوم: دلیل اجماع

اجماع را به عنوان دلیل سوم بر برائت به چهار نوع می توان تقریر کرد:

تقریر اول: اتفاق نظر اخباری و اصولی بر این که اگر در مجهول الحکم بیان نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی وجود نداشته باشد، حکم شرعی و وظیفه در آن برائت است. ولی این به درد نمی خورد زیرا اخباری معتقد است که به عنوان ثانوی حکم بیان شده است که مراد همان اخبار احتیاط است. این ادعا از نظر کبری خوب است ولی صغرای آن باطل است زیرا مورد قبول اخباری نیست.

تقریر دوم: اجماع محصل ـ اگر از زمان شیخ کلینی به این طرف را تتبع کنیم می بینیم که علماء در شبهات تحریمیه قائل به برائت هستند. این اجماع محصل است.

تقریر سوم: توجه به اجماعات منقول که مانند شیخ و ابن ادریس آن را ادعا کرده اند

تقریر چهارم: سیره عملی مسلمانان. مسلمانان همواره تا نهی وارد نشده باشد برائت جاری می کنند و بر اساس برائت عمل می کنند.

سیره مسلمین بر آیه ی زیر است که مادامی که دلیلی بر حرمت پیدا نکنند، شرعاً تصرف می کنند و آن را جائز می دانند:

قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحیمٌ (انعام، ۱۴۵)

ص: ۲۳۷

به این سه قول این اشکال وارد است که تمام اینها مدرکش معلوم است و اگر مدرک معلوم شد، دیگر خود اجماع ارزشی ندارد و باید مدرک را بررسی کرد. اگر اشکال شود که اگر سیره ی متشرعه چنین باشد، می تواند به عنوان نوعی از اجماع مورد استناد قرار گیرد زیرا به دین برمی گردد و اگر سیره عقلاء شد، دیگر به دلیل دینی برنمی گردد در پاسخ می گوییم در اینجا مراد سیره ی متشرعه است و سیره ی عقلاء در بحث چهارم مورد بررسی قرار می گیرد.

دلیل چهارم: دلیل عقل

استدلال بر برائت با دلیل عقل این است که عقل حکم می کند که عقاب بلابیان قبیح است . تقریر برهان عقل چنین است که مولا اگر علاقه دارد باید مراد خود را بیان کند. مولای حکیم هیچ گاه نقض غرض نمی کند. و اگر غرض خود را بیان نکند،

معلوم می شود آن غرض قطعی نیست، اگر مولا اصلاً بیان نکند نشان می دهد غرض حتمی ندارد و اگر بیان نکرد در باره ی بشر می گوییم، تقصیر متوجه خودش است. ممکن است گفته شود مولا گفته ولی به دست مکلف نرسیده اینجا هم مولا ممکن است از راه دیگر وارد شود و بگوید در موارد شک به احتیاط عمل کن و اگر این کار را هم نکرد نشان می دهد که غرض حتمی ندارد. و در هر دو حال تقصیر متوجه خودش است و تقصیر به عبد برنمی گردد. و اگر مولا حکیم باشد، قطعاً نمی تواند عبد را مواخذه و عقاب کند. برای این بحث می توان یک برهان درست کرد:

کبری: العقاب علی محتمل الحرمه بلابیان اولی و لا بیان ثانوی عقاب بلابیان

صغری: العقاب بلابیان امر قبیح

نتیجه: العقاب علی محتمل الحرمه بالنحو المذکور قبیح

این بیان شیخ و آخوند است ولی به بیان فوق دو اشکال وجود دارد، یک اشکال به کبری و یک اشکال به صغری. اشکال بر کبری را بررسی می کنیم.

اشکال به کبری

مرحوم محقق داماد اشکالی بر کبری دارد و امام موسی صدر که شاگرد ایشان بود، در نجف این اشکال را به دامادشان شهید صدر منتقل کرده و این اشکال در حلقات تحت عنوان حق الطاعه منعکس است. حاصل اشکال بر کبری این است که همان طور که وقتی عبد بر اغراض خود علاقمند باشد فقط به دنبال قطع نمی گردد بلکه در مظنون و مشکوک هم راه احتیاط را طی می کند، نسبت به اغراض مولا هم باید این اهمیت را قائل شود، اغراض مولا که کم اهمیت تر از اغراض عبد نیست. پس قبح عقاب بلابیان حکم عقل نیست، بلکه حکم عقل بر عکس آن است. حکم عقل پرهیز از مشکوکات و مظنونات را هم می گیرد. البته مبنای عقلائی این هست که بدون بیان مولی عقاب نکنند ولی مبنای عقل این نیست. در بین عقلاء این قاعده جاری هست، فاصبحت القاعده قاعده عقلائیه نه عقلیه. اگر عقلائی شد، شرع هم آن را امضاء می کند. اگر قاعده عقلی باشد تخصیص بردار نیست، ولی اگر قاعده عقلائیه شد باید حدود و ثغور آن معلوم شود. این قاعده اگر قرار باشد یک قاعده ی عقلائیه باشد، دو شرط دارد:

- اولاً مولای عرفی محبوس نباشد و امکان بیان داشته باشد.

- ثانیاً موضوع از موضوعات مهم نباشد.

ص: ۲۳۹

بر این نظر (حق الطائه) سه اشکال وارد است:

اشکال اول این است که این که شما می گویید مولا حق الطاعه دارد، این یک فرمایش فلسفی است. این از احکام روشن عقل نیست که همه آن را درک کنند. تنها بزرگان آن را درک می کنند. و این نمی تواند حجت برای همگان باشد. بنای نوع مردم همان بنای عقلا است.

اشکال دوم این است که از قرآن عکس این استفاده می شود. از قرآن استفاده می شود اصل اول بیان است. قرآن بعثت انبیاء را عامل ابطال حجت کفار و عصاه قرار داده است:

وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزى (طه،۱۳۴)

قرآن می گوید برای محکوم کردن کافران و احتجاج بر آنها پیامبران را فرستادیم. خدا نمی فرماید من بر گردن شما حق دارم و باید مرا عبادت کنید، این را بالذات مطرح نمی کند، بلکه بالذات به ارسال پیامبران استدلال می کند، نمی فرماید من حق الطاعه دارم.

اشکال سوم این است که درست است که این بنا نزد عقلاء وجود دارد ولی بنای عقلاء هم ریشه در حکم عقل دارد که اگر عبد وظیفه ی خود را برای یافتن اغراض مولا به کار گرفت و بیانی پیدا نکرد، عقاب چنین فردی قبیح است و بنای عقلاء به یک امر تعبدی برنمی گردد، بلکه بنای عقلاء هم بر حکم عقل است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۰ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۲۴۰

برای استدلال به عقل برای برائت، صغری و کبرائی به شرح زیر بیان شد:

صغری: العقاب علی محتمل الحرمه عقاب بلا بیان

کبری: عقاب بلابیان قبیح

نتیجه: العقاب علی محتمل الحرمه قبیح

گفتیم که گاه اشکال بر صغرای این قیاس است و گاه بر کبرای آن؛ اگر اشکال بر قبح باشد اشکال بر کبری است و اگر اشکال بر بلابیان باشد، اشکال بر صغری است.

ااشکال بر کبری دیروز بیان شد، اشکال مرحوم محقق داماد که همان اشکال بر کبری است، این بود که همان گونه که عبد

نسبت به اغراض خود اهتمام دارد و در سه مرحله یقین و شک و ظن به آن اهتمام دارد نسبت به غرض مولا هم باید همینطور باشد. این اشکال را شهید صدر این گونه بیان کرده که عبد نسبت به اغراض مولا در هر سه مرحله حق الطاعه دارد، این دو بیان هر دو از نظر جوهر یکی است، ولی یکی بر اغراض مولا ـ و دیگری بر حق طاعت تکیه کرده است. ولی ما سه اشکال به آن کردیم:

اشکال اول این که تکیه مولا ـ بر چنین حکمی لازم دارد که این حکم عقل، همگانی باشد، نمی توان فقط به مجتهدان تکیه کرد. چنین حکمی که فقط برای عده ای معلوم است؛ نمی تواند محل اتکای مولا باشد که با آن همه را مؤاخذه کند و چوب بزند.

اشکال دوم این بود که حق طاعه وقتی است که از طرف مولا ـ بیانی باشد، حق الطاعه در حد همان بیان است و شک و ظن بیان نیست آیه ی مورد استناد در قرآن هم همین را می گفت.

اشکال سوم این بود که این که محقق داماد می گفت این بنای عقلاست، ما که بنای عقلای تعبدی نداریم، بنای عقلاء هم از همین حکم عقل سرچشمه گرفته است.

اشکال دیگری هم می توان به این اشکالها افزود که اگر مبنای آقای محقق داماد در شبهات بدویه این است، ایشان باید در شبهات موضوعیه و شبهه ی مصداقیه هم همین حکم را صادر کند و بگوید در آنها باید به غرض مولی اهتمام کرد و اصل را بر برائت دانست، این اشکال در حقیقت اشکال به نقض است.

اشکال بر صغری

اشکال صغری بر بلابیان است. یعنی کبری را قبول داریم، ولی در صغری بحث داریم، این با ادله اخباری ها فرق دارد، در اینجا با اخبار احتیاط کاری نداریم، بلکه بحث در این است که به دلیل عقل از ضرر محتمل باید تحفظ و اجتناب کرد. صورت این برهان چنین است:

- صغری: محتمل الحرمه فیه ضرر محتمل
- کبری: دفع الضرر المحتمل واجب
- نتیجه: محتمل الحرمه یجب الاجتناب عنه یا یجب دفعه

یعنی بلابیان به مع البیان تبدیل شده است.

شیخ در رسائل اینجا را خیلی طول داده است و به نظر ما این همه نیاز نیست و می توان جواب را جمع و مختصرتر کرد. ما می پرسیم مراد از ضرر در این محتمل الضرر چیست؟ یکی از چند احتمال زیر می تواند مراد از ضرر باشد:

۱.عقاب اخروی

۲.ضرر شخصی

۳.ضرر نوعی اجتماعی

این سه احتمال را باید بررسی کرد.

بررسی احتمال اول: اگر مراد از ضرر احتمال اول باشد که بررسی آن هم طولانی است، باید پرسید منشأ این احتمال چیست؟ منشأ آن سه چیز می تواند باشد:

- عدم فحص کامل _ فحص کامل نشده باشد، یعنی تقصیر عبد است.

- عقاب بی ملاک _ مولا بی ملاک و بدون بیان عقاب کند.

- وجود بیان _ بیان در شرع به عنوان اولی یا ثانوی وجود داشته باشد.

منشأ محتمل اول که منتفی است زیرا فرض این است که مجتهد به مقدار کافی فحص کرده باشد. و منشأ محتمل دوم هم که خلاف فرض است. و منشأ محتمل سوم هم منتقی است. زیرا بیان نداریم البته بنا بر این که دلیل اخباری تمام نباشد. پس قاعده ی وجوب دفع ضرر به معنای عقاب اخروی منتفی است، محل این قاعده در فقه علم اجمالی و شبهه ی محصوره است نه شبهات بدویه و در کلام هم محل آن وجوب معرفت الله است یعنی چون ممکن است جهان خدائی داشته باشد و دین در کار باشد و معاد هم راست باشد و ما اگر ندانیم به آتش جهنم دچار شویم، پس برای دفع ضرر محتمل باید معرفت الله را کسب کرد. به بیان دیگر این قاعده، قاعده-ی خوبی است ولی ربطی به شبهات بدویه ندارد، زیرا در اینجا اصلاً احتمالی در کار نیست که بخواهیم آن را نفی و رد کنیم.

ددر اینجا شاید اشکال شود که اگر احتمال عقاب اخروی را از بین بردیم، ولی تبعات وضعی و توالی فاسد ناشی از ارتکاب حرام را چه باید کرد؟ اینها را لوازم الاعمال می گویند. جواب روشن است این نتایج و ملکات مربوط به فعل نیست بلکه مربوط به طاعت و عصیان است. و فرض این است که ما عصیان نکرده ایم و در نتیجه تبعات وضعی در کار نیست.

ص: ۲۴۳

در اینجا باید نکته ای را هم در باره نظر شیخ یادآور شویم. شیخ معتقد است که قاعده قبح عقاب بلابیان نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل وارد است و موضوع آن را از بین می برد ولی به نظر ما این دو یک مجرا و مصب ندارند که یکی بر دیگری وارد باشد، اولی مربوط به شبهه بدویه است و دومی مربوط به ضرر قطعی مانند شبهه-ی محصوره است.

بررسی احتمال دوم: حالت دوم این است که مراد از ضرر، ضرر شخصی باشد، یعنی بگوییم دفع ضرر شخصی واجب است. این هم جوابش واضح است؛ زیرا عقلاء دفع ضرر شخصی را واجب نمی دانند مگر این که خیلی مهم باشد. همه ی مردم خوراکی هائی را می خورند که برای بدن آنها ضرر دارد و یا مثلاً ـ در ایام نوروز به سفر می روند در حالی که این سفر محتمل الضرر است. بله، اگر احتمال قوی باشد و ضرر هم مهم باشد، عقلاء در این حالت از ضرر شخصی پرهیز می کنند. مانند پرهیز از محتمل السم که به دلیل مهم بودن ضرر از آن پرهیز می کنند.

بررسی احتمال سوم: احتمال سوم این است که مراد از ضرر، ضرر نوعی است، یعنی احکام اسلام تابع مصالح و مفاسد اجتماعی نوعی است، ولی این طور نیست که هر جا مفسده اجتماعی باشد ضرر شخصی هم باشد. گاهی ضرر اجتماعی نفع شخصی دارد مانند ربا و گاه بر عکس مصلحت اجتماعی هست ولی ضرر شخصی دارد مانند دادن مالیات و زکات. ثانیاً جواب عمده همین است که شیخ در بحث از دلیل اول بر حجیت مطلق ظن داده است و حاصل آن این است که فرض کنیم که محتمل الحرمه دارای مفاسد اجتماعی و نوعی است، اما از اجازه شارع کشف می کنیم که این مفسده یا مفسده نیست یا مفسده ی سبک است. بعلاوه شرع مقدس در شبهات موضوعیه و وجوبیه اجازه داده است که برائت جاری کنیم و جواب همان است که درست است که شاید اینها محتمل المفسده باشند ولی اجازه شارع نشان می دهد که یا مفسده ای نیست و یا مفسده ی ضعیف است و شارع چنین اجازه ای داده تا مردم به اسلام رغبت پیدا کنند و گمان نبرند اسلام همه اش فقط این نوع احتیاط ه است.

ص: ۲۴۴

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

اگر ادله ی اخباری تمام باشد بسیاری از ادله ی اصولیان از کار می افتد. ادله اصولی وقتی نتیجه بخش است که ادله اخباری بی نتیجه باشد. برخی از ادله ی برائت حالت تعارض با ادله ی احتیاط داشت مانند روایت سعه و رفع ولی بقیه ادله ناتمام بود، بنا بر این باید ادله ی اخباری را مورد بررسی قرار دهیم.

اخباری به سه گروه از ادله استدلال کرده است:

- قرآن
- سنت
- عقل

آنها چون قائل به حجیت اجماع نیستند به آن استناد نکرده اند.

استدلال به قرآن برای اثبات احتیاط

اخباریون در قرآن هم به سه دسته از آیات تمسک کرده اند:

گروه اول: الحکم بالبرائه قول بغیر علم

آیه ی مورد استناد آیه ی ۳۶ سوره ی مبارکه اسراء است:

وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً.

لا تقف یعنی دنباله روی نکن. حاصل استدلال آن است که قول به غیر علم از محرمات است و ما در برائت علم به حکم نداریم و لذا باید از آن پیروی نکنیم. جواب واضح است. ما نسبت به حکم واقعی علم نداریم ولی نسبت به حکم ظاهری شما می گویید احتیاط است و ما می گوییم برائت. اگر حکم ما بدون علم باشد حکم شما هم بدون علم است. پس اگر حکم واقعی باشد هر دو جاهلیم و در حکم ظاهری، هر دو دلیل داریم شما که می گویید حکم احتیاط است و ضیق، دلیل دارید و ما هم که می گوییم برائت و سعه، ما هم دلیل داریم.

ص: ۲۴۵

گروه دوم: الآیات الآمره بالتقوی مهما امکن

آیاتی از قرآن، داریم که به ما توصیه می کند تقوی داشته باشیم تا حد ممکن باید احتیاط کنیم. مانند آیه ی ۱۰۲ سوره ی مبارکه ی آل عمران:

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

و شبهه تحریمیه از مصادیق تقوی است، یعنی این صغری مسلم است و حکم هم اتقوا الله است امر است و امر هم که افاده وجوب می کند. پس باید برای رعایت تقوی احتیاط کرد. آیه دیگر تغابن آیه ۱۶ است:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا وَ أَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

یلاحظ علیه:

اولاً تقوی از نظر لغت از وقی یقی وَقیه یا تقیه گرفته شده است. وقایه به سپر می-گویند. کأنّ تقوی سپر و جُنّه ای است بین ما و آتش. تقوی بر وزن یقیی است که حرف اول آن به تاء و حرف سوم آن تبدیل به یاء شده است و وجه این اعلال ربطی به بحث ما ندارد. ولی آن چه مهم است این است که تقوی دو مرحله ای است . یک مرحله از آن واجب است و یک مرحله از آن جزو مستحبات است. این آیات که خوانده شد، کبری را می گوید ولی مصداق که شبهه ی تحریمیه است، مصداق کدام یک از این دو تقوی است؟ پرهیز از شبهات مصداق کدام تقواست: مستحب یا واجب؟ ما دلیل نداریم که مصداق مورد بحث ما، تقوای واجب باشد. اگر تقوی دو قسم نبود، حرف شما درست بود ولی چون دو قسم است دلیل نداریم که حتماً پرهیز از شبهات جزو واجب باشد. به نظر ما جزو تقوای مستحب است و استدلال شما به این صورت درست است که تقوی یک قسم بیشتر نداشته باشد و اگر دو قسم شد ما نحن فیه از انواع شبهه مصداقیه می شود که معلوم نیست مصداق کدام یک از دو نوع تقوی است. و باید توجه داشت که هیچگاه کبری دلیل بر صغری نمی شود.

تـذکری حاشـیه ای هم در اینجا بایـد داده شود که تقوی اگر به غیر از خدا نسـبت داده شود، ترجمه آن به پرهیز درست اسـت مانند:

وَ اتَّقُوا یَوْماً لا تَجْزی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئا .... (بقره، ۴۸)

ولی اگر بـه خـدا نسـبت داده شـود درست نیست که آن را به پرهیز از خـدا ترجمه کنیم و در این مـوارد، بایـد کلمه ای را در تقدیر گرفت مانند عصیان.

به هر حال اخباری با کبری استدلال می کند که تقوی واجب است و ما نحن فیه هم از مصادیق واجب است. ولی ما گفتیم که مـا نحن فیه از شـبهات مصـداقیه است زیرا دو نـوع تقـوی داریم. اتقـوا الله در اینجـا جـامع است و شامـل هر دو فرد می شود و منحصر به تقوای واجب نیست.

اگر اشـکال شود که اخباری ها که ظاهر قرآن را حجت نمی داننـد، چطور در اینجا به ظاهر قرآن اسـتناد کرده اند، جواب این است که روشن است که استدلال اخباری به ظاهر قرآن از باب جدل است.

دسته سوم: آیات ناهی از وقوع در تهلکه

وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ (بقره، ۱۹۵)

دقت داشـته باشـید که در لغت عرب، کلمه ی هلاـکت نـداریم، آن چه داریم یـا تهلکه است و یـا هلـک، البته در نوشـته های متـأخرین مـا ایـن کلمـه بـه کـار رفته است. کیفیت اسـتدلال به آیه خیلی روشن نیست. لاـزمه ی اسـتدلال به آیه این است که بگوییم تهلکه در این آیه، تهلکه ی احتمالی را هم می گیرد. چون در ارتکاب شبهه ی تحریمیه، امکان تهلکه وجود دارد پس بایـد از آن اجتنـاب کرد. جواب این است که متأسـفانه ما در اصولاز قرآن کمتر بهره می گیریم. در مباحث فقهی بایـد مراتب ادله را رعایت کرد، ابتـدا باید قرآن را در نظر گرفت و سـپس به سـنت مراجعه کرد و سـپس مسائل دیگر. اگر قرآن را در نظر بگیریم، می بینیم که این آیه و آیات قبل از آن، از آیه-ی ۱۹۰ به این طرف، همگی در باره جهاد است:

وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ الَّذِینَ یُقاتِلُونَکُمْ ..... (۱۹۰)

وَ اقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیْثُ أَخْرَجُوکُمْ .... (۱۹۱)

وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکُونَ فِتْنَهٌ .... (۱۹۳)

اگر سیاق آیات را حجت بدانیم مراد این آیات این است که اگر در جهاد تنبل باشید دشمن شما را از بین خواهد برد. و این ارتباطی به شبهات بدویه تحریمیه ندارد. امیرالمؤمنین می فرماید:

... فَوَ اللَّهِ مَا غُزِیَ قَوْمٌ قَطُّ فِی عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا فَتَوَاکَلْتُمْ وَ تَخَاذَلْتُمْ حَتَّی شُنَّتْ عَلَیْکُمُ الْغَارَاتُ وَ مُلِکَتْ عَلَیْکُمُ الْأَوْطَان ... (نهج البلاغه، خطبه ی ۶۹)

این آیات هم می خواهد بگوید برای این که از بین نروید دو کارکنید: انفاق کنید تا فقرا بر شما نشورند و جهاد کنید تا دشمن بر شما مسلط نشود. سیاق آیات را نمی توان نادیده انگاشت ولی اگر و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه را مستقل هم در نظر بگیریم، باز هم تاتلقوا در جائی است که هلاکت بر ما روشن باشد و در این جا احتمال هلاکت است نه هلاک قطعی. اشکال تعمیم این دیدگاه به شبهات وجوبیه و موضوعیه هم اشکال خوبی است.

استدلال به سنت برای اثبات برائت

استدلال به سنت به پنج طائفه است. کفایه می گوید چهار طائفه است، ولی مرحوم مشکینی در حاشیه ی خود می گوید پنج دسته است. از این پنج گروه دو گروه اول تکراری است و سه گروده دیگر مهم است: روایات آمر به التوقف، روایات آمر به احتیاط، اخبار تثلیث.

دو گروه اول که تکرار آیات چنین است:

گروه اول حرمت افتاء بغیر علم

روایات زیادی در حرمت قول و افتاء به غیر علم داریم، مانند صحیحه هشام بن سالم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ فَقَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَكُفُّوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَی اللَّهِ حَقَّهُ (الکافی، ج ۱، باب النوادر، ص ۴۸، ح ۱۲)

این روایت تکرار همان آیه ی لاتقف ما لیس لک به علم است و جواب آن هم همان جوابی است که به آیه دادیم. یعنی یک منفصله حقیقیه درست می کنیم که اگر مراد شما حکم واقعی باشد نه شما آن را می دانید و نه ما و اگر مراد حکم ظاهری باشد هر دو می دانیم یعنی سخن هیچ یک از ما افتاء بغیر علم نیست، منتهی شما به استناد روایات احتیاط و ما به استناد روایات سعه.

گروه دوم : وجوب الرد الی الله و رسوله

روایات متعددی بر وجوب رد مشکلات امور به خدا و رسولش دلالت دارد. در بخشی از مقبوله عمر بن حنظله آمده است:

... إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ ... (الکافی، ج ۱، ص ۶۸)

در این روایات که شیخ حر آنها را در باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی گردآوری کرده است از استقلال در فتوی با استناد به آن چه ما انزل الله بها من سلطان مانند قیاس و استحسان و مصالح مرسله نهی شده است تا همه به روایات اهل بیت علیهم السلام رجوع کنند. شیخ حر اخباری بود و همه اینها را گرد آورده است. این روایت ناظر به اهل سنت است و می گوید اگر حکمی را در قرآن و سنت نیافتید به سراغ چیزهائی مانند قیاس و استحسان نروید و این چه ربطی به شبهات تحریمیه بدویه دارد. روایت میثمی این موضوع را توضیح داده است. حدیث ۹ باب ۱۲ از ابواب صفات القاضی:

۳۳۴۹۹ وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِیثِ قَالَ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْ ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَیْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَی بِذَلِکَ وَ لَا تَقُولُوا فِیهِ بِآرَائِکُمْ وَ عَلَیْکُمْ بِالْکَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّی یَأْتِیَکُمُ الْبَیَانُ مِنْ عِنْدِنَا

مقبوله ی عمر بن حنظله را در روایات تثلیث هم می توان مورد توجه قرار داد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

شیخ حر در باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ۵۶ یا ۵۷ روایت را در باره ی توقف در شبهات گردآورده است که آنها را در سه دسته می توان دسته بندی کرد:

- اخبار توقف
- اخبار احتیاط
- اخبار تثلیث

مرحوم صاحب کفایه این روایات را به صورت فله ای مورد بحث قرار داده و یک جا نظر خود را در باره ی آنها بیان کرده است، ولی این دأب ما نیست و باید تک تک روایات را خواند و بررسی کرد.

روایات توقف

روایات توقف ۹ یا ۱۰ روایت است و همه را باید بررسی کرد. روایات وقوف هم بر دو قسم است: قسم غیرمعلل و غیر مدلل و قسم مدلل و معلل.

روایات قسم اول: روایات غیرمعلل و غیرمدلل

این روایات هم چهار تاست:

حدیث ۲۰ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۴۸۶ قَالَ وَ قَالَ ع لَا وَرَعَ کَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَه

ص: ۲۵۰

لسان این روایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام لسان استحباب است زیرا ورع از واجبات نیست، ورع مرتبه ی بالاتر از عدالت

است.

روایت ۲۹ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۴۹۲ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِی شُعَیْبٍ یَرْفَعُهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ الْحَدِیثَ

این روایت مرفوعه است، زیرا سند آن افتادگی دارد و در آن کلمه رفع را به کار برده است. قبلاً هم تذکر داده شده که مرفوعه نزد شیعیان آن است که در آن کلمه رفع به کار رفته باشد و نزد اهل سنت یعنی ما أسند الی الرسول و در برابر آن سند موقوف دارند که روایتی است که به صحابی برسد و به پیامبر نرسد. به هر حال لسان این روایت هم لسان استحباب است.

روایت ۳ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۴۸۰ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ الرَّضِیُّ فِی نَهْجِ الْبَلَاغَهِ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی کِتَابِهِ إِلَی عُثْمَانَ بْنِ حُنَیْفٍ عَامِلِهِ عَلَی الْبَصْرَهِ ... فَانْظُرْ إِلَی مَا تَقْضَمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَیْکَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ وَ مَا أَیْقَنْتَ بِطِیبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ

قضم چیزی است که با دندان شکسته می شود. این روایت هم دلیل خوبی برای اخباری نیست، زیرا مربوط به شبهه موضوعیه است و در شبهه موضوعیه خود اخباری ها هم قائل به برائت هستند.

روایت ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۴۸۱ وَ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی کِتَابِهِ إِلَی مَالِکٍ الْأَشْتَرِ اخْتَرْ لِلْحُکْمِ بَیْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِیَّتِکَ فِی نَفْسِکَ مِمَّنْ لَا تَضِیقُ بِهِ الْأُمُورُ إِلَی أَنْ قَالَ أَوْقَفَهُمْ فِی الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ وَ أَقَلَّهُمْ

این هم مربوط به قاضی است و ربطی به بحث ما ندارد.

می توان همه ی این روایات را روایات ارشادی خواند ولی ارشادی خواندن همه ی این روایات پاسخی فله ای به آنهاست.

روایات قسم دوم: روایات معلل و مدلل

روایت ۲ باب ۱۲ از ابواب صفات القاضی

۳۳۴۶۵ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ وَ تَرْکُکَ حَدِیثاً لَمْ تُرْوَهُ خَیْرٌ مِنْ رِوَایَتِکَ حَدِیثاً لَمْ تُحْصِه

لم تروه را مجهول و لم تحصه را معلوم می خوانیم. راویان بر دو نوع هستند: راوی که هر چه به دستش آید نقل می کند مانند احمد بن حنبل که یک میلیون حدیث را حافظ بود و راوی که دقت می کند و هر چیزی را نقل نمی کند. این روایت مربوط به نقل روایت ضعیف است و می گوید روایت ضعیف را نقل نکن و ثانیاً این مستحب است. این قاعده افاده وجوب نمی کند زیرا موردی که قاعده برای آن به کار رفته نقل خبر ضعیف است، کلمه ی احصاء به معنای شمردن را به این دلیل در اینجا به کار برده است که انسان در شمردن دقت می کند. این کبری برای صغرائی به کار رفته که امر مستحبی است. و از اینجا می فهمیم که این کبری مربوط به امر واجب نیست.

حدیث ۱۵ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی

۳۳۴۷۸ وَ حَدِیثُ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ لَا تُجَامِعُوا فِی النِّکَاحِ عَلَی الشُّبْهَهِ وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَهِ إِلَی أَنْ قَالَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَهِ

این روایت هم دال بر وجوب نیست زیرا مربوط به شبهه موضوعیه است. صغرای دو روایت دیگر مربوط به امر وجوبی است.

حدیث ۳۵ باب ۹ از ابواب صفات القاضی:

۳۳۳۶۸ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ

در اینجا مورد یعنی صغری مربوط به یک امر واجب است زیرا مربوط به مخالف کتاب است.

روایت ۱ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۳۴ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ .... قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ

روایت عمر بن حنظله را در دو بحث شهرت و تعادل و تراجیح در فرائد خوانده اید. فَأَرْجِئْهُ یعنی أخّره. در اینجا هم چون امکان ملاقات امام و فحص وجود دارد پس وقوف یعنی صغری ناظر به امر واجب است، پس می توان گفت کبری هم می تواند برای واجب به کار برده شده باشد.

کم کم به این نتیجه می رسیم که عند الشبهات یک جمله ی جامع است که دو نوع دارد و تابع مرشد الیه است، یعنی اگر مورد آن مستحب بود می شود مستحب و اگر موردش واجب بود، می شود واجب. دقت داشته باشید که اوامر ارشادیه اوامر مستحبی نیست. اطیعو الله و اطیعو الرسول را اگر با ظهر وعصر بسنجیم می شود واجب و اگر با نافله شب بسنجیم می شود مستحب. اگر این طور باشد به کبرائی که اوامرش ارشدی است نمی توان استناد کرد، زیرا این اوامر هم شامل امر مستحبی و هم امر وجوبی است و از آن حکم وجوب قطعی برداشت نمی توان کرد. اگر مورد امر ارشادی علم اجمالی و شبهه ی قبل از فحص باشد، حکم منجز است و اجتناب واجب و در غیر آن وقوف مستحب است، بلکه می توان گفت که حتماً از قسم اول یعنی مستحب است و اجتناب در آن و اجب است، زیرا ادله ی برائت آن را اثبات کرده است.

ص: ۲۵۳

خلاصه درس این شد که روایات توقف دو قسم معلل و غیر معلل است و غیر معلل-ها لسانشان مستحب و یا موردشان مستحب بود و روایات معلل که چهار تا بود دو تای آن موردش مستحب بود و دو مورد هم واجب بود. چون چنین شد این امر می شود از اوامر ارشادی. ولی اوامر ارشادی به معنای اوامر مستحبی نیست و لذا دلیلی ندارد که ما شبهه ی تحریمیه را از نوع واجب بدانیم و ما می توانیم آن را از نوع مستحب بخوانیم. البته اگر کسی در شبهه تحریمیه پرهیز کند اورع است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

طائفه ی چهارم: روایات احتیاط

روایات احتیاط متعدد است و اقسام پنج گانه دارد. شیخ یک جواب اجمالی و آخوند هم یک جواب اجمالی و در پایان یک جواب تفصیلی داده است. قبل از بررسی روایات اشکال و جواب شیخ و آخوند را بررسی می کنیم.

شیخ می گوید یک احتمال این است که احتیاط وجوب مقدمی باشد و احتمال دیگر این که وجوب نفسی باشد و هیچ کدام از این دو درست نیست:

بررسی فرض مقدمی بودن واجب _ اگر مقدمی باشد یعنی احتیاط به عنوان یک مقدمه واجب باشد، معنایش این است که ذی المقدمه ی آن هم واجب باشد و چون این ذی المقدمه یک حکم مجهول است، پس عقاب بر مجهول جائز شمرده شده است و لذا شارع مقدمه آن را هم که احتیاط است واجب کرده است، یعنی از وجوب مقدمه این را پی می بریم که ذی المقدمه ی آن هم واجب است. معنای مقدمی بودن احتیاط منجز بودن واقع است. مثلاً از وجوب وضوء که مقدمه است برای نماز می-فهمیم که خود نماز هم واجب است که شارع مقدمه ی آن را واجب کرده است. در اینجا هم از این که شارع مقدس، احتیاط را واجب کرده است، می فهمیم که عقاب بر مجهول واجب است و حال آن که به دلیل عقلی می دانیم که چنین نیست و عقاب بر حکم مجهول قبیح است.

ص: ۲۵۴

بررسی فرض نفسی بودن واجب _ اما اگر احتیاط واجب نفسی باشد، عقاب باید برای ترک احتیاط باشد و حال آن که روایات را که می خوانیم می بینیم که عقاب برای تخلف از احتیاط نیست بلکه بر مخالفت با واقع است، عقاب به خاطر ترک واقع است نه به خاطر ترک احتیاط، این حاصل رسائل است.

اشکال آخوند به شیخ

محقق خراسانی به شیخ اشکال کرده که مثل شما مثل دو طلبه است که بحث می کردند کِدام درست است یا کَدام و نفر سومی را راه رسید و گفت که هیچ کُدام؛ یعنی وجوب احتیاط هیچ کدام از این دو نیست، یعنی نه وجوب نفسی دارد و نه وجوب مقدمی، بلکه وجوب طریقی دارد، مانند تعلم، یعنی طریق الی الواقع است، و اگر قرار شد که طریق به واقع باشد

اشکال عقاب بر واقع مجهول برطرف می شود، یعنی وقتی شارع طریقی به سمت واقع تعیین کرده دیگر واقع مجهول نیست، بلکه معلوم است، هر چند اجمالاً. گاه واقع را تفصیلاً می دانیم که علم تفصیلی است و گاه تفصیلاً نمی دانیم که احتیاط است و در این صورت علم ما اجمالی است.

جوابهای آخوند

آخوند بعد از اشکالی که به شیخ می کند، خودش چهار جواب می دهد:

۱. اولاً اخبار حلیت صریح و نص است و اخبار احتیاط ظاهر است و نص بر ظاهر مقدم است.

۲. ثانیاً اخبار حلیت اخص است و اخبار احتیاط اعم است و خاص بر عام مقدم است.

۳. ثالثاً اخبار احتیاط اوامر ارشادی است که نه استحباب در آن هست و نه واجب و تابع مرشد الیه است، حال اگر واقع مجهول باشد احتیاط می شود مستحب، اگر واقع منجز باشد احتیاط هم احتیاط واجب است.

۴. رابعاً اخبار احتیاط منصرف از شبهات بدویه است و ناظر به صورت علم اجمالی است.

ما معتقدیم راه راه امام و مرحوم بروجردی است و علاوه بر این جوابهای کلی، باید یکایک روایات را خواند و بررسی کرد. این روایات پنج طائفه هستند:

طائفه اولی: روایاتی که لسانش لسان استحباب است.

حدیث ۴۶ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۵۰۹ وَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْمُفِیدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْکَاتِبِ عَنْ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی التَّمِیمِیِّ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِیِّ عَنِ الرِّضَا ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ لِکُمَیْلِ بْنِ زِیَادٍ أَخُوکَ دِینُکَ فَاحْتَطْ لِدِینِکَ بِمَا شِئْتَ

لسان این روایت، لسان تصیحت است.

ممرسله ی شهید:

لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط

طائفه دوم : افتاء بغیر العلم

روایاتی است در مقابل اهل رأی که وقتی حکمی را نیافتند به سراغ چیزهائی می روند که ما انزل الله به من سلطان.حدیث ۶۱ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۵۲۴ وَ وَجَدْتُ بِخَطِّ الشَّهِیدِ مُحَمَّدِ بْنِ مَکِّیٍّ قُدِّسَ سِرُّهُ حَدِیثاً طَوِیلًا عَنْ عُنْوَانَ الْبَصْرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع یَقُولُ فِیهِ سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ وَ إِیَّاکَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ تَعَنُّتاً وَ تَجْرِبَةً وَ إِیَّاکَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْیِکَ شَیْئاً وَ خُذْ بِالاحْتِیَاطِ فِی جَمِیعِ أُمُورِکَ مَا تَجِدُ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ اهْرُبْ مِنَ الْفُتْیَا هَرَبَکَ مِنَ الْأَسَدِ وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَکَ عَتَبَةً لِلنَّاس

این ربط به مقام فتوی دارد . مدرسه الرأی در قرن دوم پیدا شد و امام صادق علیه السلام می فرماید از نوع اصحاب الرأی نباشید. رأئی که از کتاب و سنت استفاده شود محل بحث نیست، بلکه بحث در چیزهائی است که هیچ مدرکی بر حجیت آنها نیست، مانند قیاس و استحسان و مصالح مرسله. پس این روایت مربوط به فتوی است.

ص: ۲۵۶

طائفه سوم: روایات ناظر به فتوی قبل الفحص

حدیث ۱ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۴۶۴ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ قَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِیَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِی عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا

این هم مربوط به فتوای قبل از فحص است. در اینجا شبهه هم وجوبیه است و تحریمیه نیست، ولی از این نظر اشکال ندارد زیرا اگر در شبهه ی وجوبیه، احتیاط واجب باشد، در شبهه ی تحریمیه به طریق اولی باید چنین باشد. این که این روایت مربوط به عصر حضور است، با بحث ما فرقی ندارد، زیرا عصر حضور کنایه از تمکن از فحص است.

طائفه ی چهارم: بیان حکم واقعی در لباس احتیاط و تقیه

گاهی هم احتیاط ذریعه و سبب برای بیان حکم واقعی بوده است. مانند اختلاف در مغرب که آیا با استتار قرص خورشید محقق می شود یا باید حمره ی مشرقیه از سر رد شود. البته تعبیر از سر رد شدن حمره ی مشرقیه تعبیر خوبی نیست و به عبارت فنی باید گفت شعاع نور پنهان می شود. به گفته ی مرحوم بروجردی ذهاب حمره ی مشرقیه فقط در روایات شیعه هست و این نشان می دهد که این موضوع اهمیتی دارد که ائمه روی آن تأکید کرده اند.حدیث ۴۲ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی:

ص: ۲۵۷

۳۳۵۰۵ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع يَسْأَلُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ وَ الْإِفْطَارِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ

حضرت در اینجا در حقیقت می فرمایند صبر کردن به احتیاط نزدیک است، حضرت به دلیل تقیه نمی خواست حکم واقعی را بیان کند و احتیاط را ذریعه ای برای آن قرار داد. پس همان طور که ملاحظه فرمودید، روایات احتیاط هیچ دلالتی بر شبهه حکمیه تحریمی ندارد.

روایات تثلیث

روایت تثلیث را شیخ انصاری از اهم ادله ی اخباریان به حساب آورده است. مشکل اصلی هم در اخبار تثلیث است. این تثلیث در این روایت هم در کلام رسول خدا و هم در کلام امام معصوم آمده است. روایت آن همان روایت معروف عمر بن حنظله است که این روایت از پایه های ولایت فقیه به شمار می رود. بخش مرتبط با بحث ما در روایت چنین است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع .... فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَم ... (الكافی، ج ۱، صص ۶۷ _ ۶۸)

مشکل، تثلیث موحود در کلام رسول الله است. و جواب تثلیث موجود در سخن امام را قبلاً- در بحث رد الی الله و الرسول گفتیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۷ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

در روایت عمر بن حنظله، امام بعد از ذکر مرجحات، به مجمع علیه می¬رسد و می-فرماید شاذ را ترک کنید و بعد دو تثلیث را ذکر می¬کند، یکی از سوی خودش و دیگری از رسول الله. " امر مشکل " قرین و معادلی " شاذ " ی است که قبلاً اشاره شد و در تثلیث منقول از پیامبر هم شبهات بین ذلک قرین همان است.

اجزای روایت جزء اول جزء دوم جزء سوم

بخش اول روایت المجمع علیه الشاذ الذی یترک

تثلیث امام بین رشده امر بین غیه امر مشکل یرد ...

تثلیث نبوی حلال بین حرام بین شبهات بین ذلک

گرچه بخش اول روایت ثنائی است و دو مورد دوم و سوم ثلاثی است ولی جزء آخر هر سه بخش روایت شبیه هم است و حکم سوم (شبهات بین ذلک) را هم از حکم دوم (امر مشکل یرد ...) و اول (الشاذ الذی یترک) به دست می¬آوریم و همان طور که ترک شاذ و ردّ امر مشکل واجب است، ترک شبهات هم واجب می شود، به حکم وحدت سیاق چون اولی و دومی واجب است سومی هم واجب است. قد یؤخذ الجارُ بالجارِ. این شیوه استدلال به روایت است. فرائد و کفایه کیفیت استدلال را روشن بیان نمی¬کنند. یلاحظ علیه بوجوه اربعه:

ص: ۲۵۹

اشکال اول این است که اولی که یترک الشاذ است با دومی و سومی فرق دارد. در اولی اخذ به مجمع علیهی است که لا ریب فیه یعنی هیچ شکی در آن نیست و ضد آن و نقیض آن که شاذ است لا- ریب فی بطلانه می¬شود، اگر یک طرف قطعی الصحه شد طرف دیگر یعنی نقیض آن قطعی البطلان است. شاذ مشکوک نیست چون ضد آن لا ریب فیه است، بلکه لاریب فی بطلانه است. شاذ داخل در بین غیّه است نه شبهات مذکور در تثلیث پیامبر.

اشکال دوم این است که چه اشکال دارد که اینها هم ردیف باشند، ولی دو تای اول واجب و سومی مستحب باشد؟ سومی می¬تواند مرغوب فیه و مطلوب و محبوب باشد، اولی و دومی قاطعیت دارد و سومی ندارد، به دلیل ادله¬ی برائت که در این روایات تصرف می¬کند. البته این جواب خلاف وحدت سیاق است.

اشکال سوم این است که همین ترک شبهات مذکور در روایت عمر بن حنظله در روایات دیگر برای مستحبات هم به کار رفته

است. مانند حدیث زهری که حضرت در آن شبهات را بر ترک حدیث ضعیف تطبیق داده است که امری مستحب است.

اشکال چهارم این است که همان طور که قرآن یُفَسّرِ بعضه بعضاً روایات هم همینطور است. باید دید دیگر روایات این را چگونه تفسیر کرده¬اند. از آنها معلوم می¬شود که اینها حرام نیستند حریم حرام هستند، مانند حِمی و قرق که غیر از خود مرتع است. چند روایت در تأیید این معنی داریم.

حدیث ۴۳ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی

ص: ۲۶۰

٣٣٥٠٨ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ فِي أَمَالِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَمَّامِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَطَّانِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ عَامِرٍ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى وَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ وَ الْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِياً رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسَطِهِ فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ

روایت نعمان بن بشیر که نشان می دهد که ارتکاب شبهات به شما جرأت ارتکاب گناه را می دهد و برای این که انسان به گناه نیافتد بهتر است از مشبهات پرهیز کند، اینها اخبار وقائی و پیشگیرانه هستند. روایت دیگر روایت صدوق است.

حدیث ٣٧ باب ١٢ از ابواب صفات قاضی

٣٣٤٩٠ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكُ وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكْ أَنْ يَدْخُلَهَا

فهو لما استبان له اترک یعنی کسی که ترک مشتبهات بکند نسبت به آن چه حرام بین است دورتر است و قدرت ترک بیشتری دارد. یوشک همیشه لازم است.

استدلال به عقل

قبلا هم گفته شد که چون اخباریها اجماع را قبول ندارند به آن تمسک نکرده اند. مهمترین دلیل عقلی آنها همان علم اجمالی است. حاصل این دلیل این است که وقتی به قرآن و سنت مراجعه می¬کنیم، می¬بینیم که محرماتی وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم که خلاق متعال محرماتی دارد و بخشی از این محرمات در کتاب و سنت به دست ما رسیده است. ولی احتمال می¬دهیم محرماتی هم باشد که به دست ما نرسیده باشد، عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و برای این که این برائت یقینی حاصل شود باید هم از معلوم الحرمه اجتناب کرد و هم از مشکوک الحرمه و مظنون الحرمه، البته از موهوم الحرمه لازم نیست اجتناب شود. علمین شریفین یعنی شیخ و آخوند به این استدلال دو جواب داده¬اند. از دو جواب یکی که مهمتر است این است که ما دو علم داریم نه یک علم. یکی علم اجمالی به محرمات فی الاسلام و یکی علم تفصیلی به محرمات در کتاب و سنت مانند این که تا ٧٠ مورد گناه کبیره داریم. وقتی این ها را که علم تفصیلی به آن داریم، کنار بگذاریم، دیگر در باقیمانده¬ی علم اول، علم به محرم نداریم بلکه احتمال می¬دهیم که در آن محرم وجود داشته باشد. علم اجمالی اول اگر به اجمالش باقی بماند حق با شماست، اما اگر علم اجمالی منحل شود به علم تفصیلی و شک بدوی، دیگر علم اجمالی در مشکوک حجت نمی¬شود. علم اجمالی اول منکمش است و علم دوم تفصیلی است و منبسط است، و وقتی احتمال دادیم که در مابقی محرم وجود دارد، با مقراض برائت آن را قیچی می کنیم و این همان انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی است. مانند قطیعه¬ی غنمی که بدانیم در این صد تا، ده گوسفند غصبی وجود دارد. مادام که این علم اجمالی به قوت خودش باقی است، باید از همه¬ی گله اجتناب کرد، ولی اگر در این گله ده تا از گوسفندها سیاه بودند و بقیه سفید، و بینه قائم شد به این که این ده ها مغصوبه است، نه این که بینه بگوید همان ده تا مغصوبه موجود در کل گله همین ده تاست، اگر این باشد که دیگر محل بحث نیست، ولی بینه بگوید این ده تا مغصوبه است و من احتمال بدهم که همان

ده تای مغصوبه همین ده تا باشد. در این جا هم باز علم اجمالی منحل می-شود. همین که احتمال انطباق دادیم نه این که قطع به انطباق پیدا کنیم، گوسفندان سفید محتمل الحرمه می شود نه قطعی الحرمه و دیگر نمی¬توان قسم خورد که در باقیمانده گوسفندان حرام هست، اگر قطعی باشد که دیگر هیچ بحثی باقی نمی¬ماند. پس ما یک علم اجمالی کبیر به وجود محرمات داریم که زیر آن یک علم تفصیلی وجود دارد. وقتی این معلوم تفصیلی کنار گذاشته شود، نسبت به بقیه دیگر علم ندارم بلکه احتمال حرمت می¬دهم و همین برای انحلال کافی است.

ص: ۲۶۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۸ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

اشکال به استدلال عقلی اخباری ها از زمان محقق بهبهانی آغاز شده است. استدلال عقلی اخباریها مبتنی بر علم اجمالی بود و گفتیم علمین اشکال کرده انـد که این علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بـدوی و با آن نمی توان استدلال کرد. به این اشکال، اشکال شده است که علم تفصیلی حادث موجب انحلال علم اجمالی نمی شود. مثل این که در ساعت ۷ یقین پیدا کردم که احـد الانائین نجس است و در ساعت ۸ بـا چشم خود دیـدم که در یکی از اناءین معیناً یک قطره خون افتـاد. در اینجا علم اجمالی منحل می شود ولی اثر علم اجمالی باقی است. در اینجا دیگر نمی توانیم بگوییم یا این ظرف نجس است یـا آن، زیرا قطعاً این ظرف نجس است ولی نسبت به طرف دیگر نمی توانیم بگوییم حتماً پاک است و لـذا از آن ظرف دیگر هم به اعتبار علم اجمالی سابق باید اجتناب کرد. مثال دیگر این است که علم اجمالی پیدا کردم که ساعت ۷ یکی از انائین نجس شـد و ساعت ۸ یکی از آنهـا را بیرون ریختم در اینجـا هم علم اجمالی منحل شـده ولی اثر آن باقی است، یعنی گرچه دیگر نمی توانم بگویم یا این ظرف نجس است یا آن، ولی در عین حال نمی توانم حکم به پاکی ظرفی که باقی مانـده است بکنم. ما نحن فیه هم از این مقوله است، با این توضیح که اگر کسی بگوید علم اجمالی ما مربوط به صدر اسلام است و علم تفصیلی مـا علم حادث است زیرا یا از امام صادق است و یا امام باقر علیهم السـلام و لـذا سبب انحلال علم اجمالی قـدیم نمی شود، به عبـارت بهتر می گوییم این علم اجمـالی منحـل می شود ولی اثر علم اجمالی باقی است و نسبت به باقی هم باید اجتنـاب کنیم. در جواب می گوییم فرق است بین این که یکون العلم و المعلوم حـادثین و بین ان یکون العلم حادثـاً و الملعوم سابقـاً و قـدیماً و مـا نحن فیه از قبیـل دومی است نه اولی. در هر دو مثـالی که زده شـد علم و معلوم حـادث بود. ولی گـاه علم حـادث است ولی معلوم مـا قـدیم است. یعنی ممکن است علم تفصیلی مـا بعـد از علم اجمـالی باشـد امـا معلوم مـا قبل از علم اجمالی باشـد.ماننـد این که اول طلوع آفتاب فهمیدم که أحد الانائین نجس است ولی ساعت ۸ یقین یافتم که در طلوع فجر (که قبـل از طلوع شـمس است) اناء راست نجس بوده است. در اینجا درست است که علم حادث است ولی معلوم سابق بر علم اجمالی است و انکشاف چنین معلوم پیشین مانع انعقاد علم اجمالی است. در حقیقت من خیال می کردم که علم اجمالی دارم. معلوم پیشـین سـبب می شود که در عالم ثبوت علم اجمالی وجود نداشـته باشـد، هر چند در عالم اثبات من خیال می کردم که علم اجمالی هست. اذا علمت هـذه القاعده در ما نحن فیه هم ما یک علم اجمالی داریم که در اسـلام محرمات هست ولی علم تفصیلی ما به آنها گر چه حادث است ولی مکشوف آن سابق و قدیم است. ائمه و کتب اربعه همان حرفی را می زنند که خود پیـامبر می زده است و این علم هم مانع از انعقاد و هسـته بنـدی علم اجمالی است. پس ما محرماتی داریم که از اول حرام بوده است و چیزهایی هم داریم که محتمل الحرمه است و در اینها می توانیم برائت جاری کنیم. این سـخن مشایخ است که با تعابیر ما بیان شد.

ص: ۲۶۲

و اما نظریه ی خود ما که مقتبس از حضرت امام است، این است که باید تفصیل قائل شویم بین علم وجدانی به وجود تکالیفی که شـارع به ترک آنهـا راضـی نیست و علم به تکـالیفی که شـارع در مقـام امتثال به قیام اماره بر ثبوت و نفی آن اکتفاء کرده

است. امام قائل به تفصیلی است که مضر به مطلب نیست. امام می فرماید ما دو نوع علم اجمالی داریم:

• نوع اول علم اجمالی _ ما گاه علم اجمالی به محرماتی داریم که شرع مقدس به هیچ قیمت راضی به ترک آنها نیست مانند دم و خون محترم.

• نوع دوم علم اجمالی _ گاهی هم علم اجمالی به محرماتی داریم که شرع مقدس در حد حجت از ما امتثال می خواهد ولی در حالت اول در حد واقع از ما تکلیف می خواهد.

در حالت اول، این حجج شرعیه سبب منحل شدن علم اجمالی نمی شود و هیچ راهی جز احتیاط وجود ندارد، و اگر هم منحل شود، به هیچ وجه در بقیه برائت جاری نمی شود زیرا شارع به هیچ وجه راضی به انجام آن نیست، حتی اگر دلیل بر عدم حرمت اقامه شود، باز هم احتیاط را رها نمی کنیم و تعبد به اماره ی قائم بر عدم را ترک می کنیم. ولی در حالت دوم، یعنی مواردی که شارع در حد حجت از ما تکلیف خواسته است، هم انحلال رخ می دهد و هم اثر آن از بین می رود و اگر مکلف آن را انجام داد شارع ریشش را نمی کند، در این گونه موارد، ما به کتاب و سنت عمل می کنیم و یک انحلال حقیقی رخ می دهد و در بقیه برائت جاری می کنیم. این حرف خوبی است ولی در باره نوع اول این تذکر لازم است که شارع نخواسته که ما به هر قیمتی به آن عمل کنیم. به هر حال، مقوم علم اجمالی این است که ما یک قضیه مردده المحمول داشته باشیم و هر جا قضیه از مردده المحمول خارج شد و این " اما " و " أو " از بین رفت، علم اجمالی منحل می شود. در همان مثال غنم بعد از این که در باره ی تعدادی از آنها احتمال دادیم که اغنام مغصوبه در بین آنها باشد، دیگر " یا " نمی توان گفت، بلکه می گوییم در غنم سود حتماً هست و در غنم بیض محتملاً هست و دیگر غنم بیض قطعی الحرمه نیست و در اینجا لازم نیست علم به انقلاب داشته باشیم، احتمال انقلاب هم کافی است و مسأله ما هم از همین قرار است.

ص: ۲۶۳

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

در حالتی که معلوم ما قدیم است، انحلال بر سه نوع است:

- علم به انحلال، مانند علم تفصیلی به این که اناء نجس همان اناء محتمل النجاسه است. در اینجا انطباق قطعی است.
- ظن به انحلال، مانند علم علم اجمالی به نجاست و سپس اقامه بینه بر این که نجس فلان اناء است. در اینجا انطباق ظنی است.
- احتمال انحلال، مانند علم به نجاست و سپس احتمال این که نجس معلوم بالاجمال همین معلوم بالتفصیل باشد. در اینجا انطباق محتمل است.

از اینجا معلوم می شود که این که آخوند می فرماید در این موارد انحلال ما حکمی است نه حقیقی، درست نیست، زیرا همان طور که گفتیم علم اجمالی مفاد یک قضیه ی منفصله است و در این جاها قضیه ی منفصله از بین رفته است و به دو قضیه-ی حقیقیه تبدیل می شود.

و بعد آخوند بحثی دارد در این که آیا باید اخبار را از باب سببیت حجت بدانیم یا از باب طریقیت (که خود شامل دو بخش منجزیت و مُعَذّریت است) که دیگر آن را بحث نمی کنیم. ما معتقدیم در امارات هیچ یک از این دو نیست: سببیت که باطل است و طریقیت به شکل منجزیت و معذریت هم نیست، و امارات جعلی نیستند، و فقط امضائی هستند، و امضاء نوعی جعل نیست بلکه سکوت و تأیید است.

دلیل دوم: استقلال العقل بالحظر فی الافعال غیر الضروریه

ص: ۲۶۴

دلیل عقلی دوم اخباریها، اصاله الحظر در اشیاء است. دو سؤال در اینجا مطرح است؛ یکی این که الأصل فی الاشیاء اباحه است یا حظر. این سؤال در کتب اصولیون قدیم ما مطرح است و دیگری این که حکم در محتمل التحریم آیا برائت است یا احتیاط؟ بین این دو سؤال سه فرق هست:

۱. فرق اول آن است که سؤال اول مربوط است به قبل از آمدن انبیاء که آیا بشر تا پیش از آمدن انبیاء فقط به مقدار ضروریات می تواند از نعمتهای خدا بهره ببرد یا نه ولی دومی یعنی برائت و احتیاط مربوط به ما بعد الشرع است.

۲. فرق دوم این است که اباحه در اولی اباحه واقعی است ولی در دومی اباحه و برائت ظاهری است. در اولی اباحه روی شیء بما هو هوست ولی در دومی اباحه روی شیء مانند شرب التتن بما هو مشکوک الحکم است. طبیعی است هر چه پیش از شرع داریم حکم واقعی است.

۳. فرق سوم این است که اباحه بر دو نوع است: مالکیه و شرعیه. اباحه مالکانه این است که من به دیگری اجازه می دهم در اموال من تصرف کند و اباحه شرعیه مانند این است که در انهار کبیره هر چند مالک دارد بدون اذن مالک می توان وضوء گرفت. بنا بر این، اباحه در مسأله اول مالکانه است، ولی در دومی مانند شرب التتن، این اباحه اباحه ی شرعیه است.

با توجه به این مقدمات، اخباری چنین استدلال کرده است:

وقتی اخبار مورد استناد اخباری و اخبار مورد استناد اصولی تعارض داشت، تساقط می کنند، آن گاه به اصل اولی مراجعه می کنیم که همان اصاله الحظر در اشیاء است.

ص: ۲۶۵

ولی محقق خراسانی از این اشکال به سه صورت جواب داده است.

جواب اول این که در مقام تعارض، ادله ی اخباری و اصولی مساوی نیستند که یکی ساقط شود، بلکه ادله اصولی مقدم بر ادله اخباری است و دلیل اخباریها بر احتیاط تمام نیست.

جواب دوم این که ما قبول نداریم که اصل در اشیاء حظر است. این قول یکی از اقوال است که نزد قدماء مشهور بود و در محل خلاف نمی توان به آن استناد کرد.

جواب سوم این که ملازمه ای بین حظر قبل از شرع و احتیاط بعد از شرع وجود ندارد. یعنی حتی اگر قبول کردیم که اصل حظر است، ملازمه ای بین آنها نیست. قبل از شرع هیچ دلیلی در کار نیست و ما کاملاً سرگردانیم و همه راهها بسته است، ولی بعد از شرع دلیل و بیان داریم. مُحَکِم بودن حظر قبل از آمدن شرع دلیل بر این نیست که بعد از آمدن شرع و رسل و انزال کتب هم محکم باشد، بعد از شرع می-توان به حکم عقل به عقاب بلابیان برائت جاری کرد. بیان مرحوم مشکینی با ما فرق دارد، مرحوم مشکینی فرق ماقبل شرع و ما بعد آن را به اختلاف موضوع برگردانده است.

پس دلیل اخباری مرکب از یک صغری است که عبارت است از این که عالم ملک خداوند سبحان است و یک کبری که در تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک جائز نیست.

نکته ی علمی

این که گفته می شود اصل در اشیاء حظر است به دلیل مالکیت خدا، این مالکیت چه نوع مالکیتی است؟ اگر بگویید مالکیت تکوینی است و در ملک خدا نمی توان تصرف کرد جز با اجازه، که درست هم همین است چون خالق است درست است ولی اگر اعتباری باشد این مربوط به بشر است و خدا فوق اعتبار است، حال باید دانست که اجازه در مالکیت اعتباری شرط است نه تکوینی. در مالکیت تکوینی معنی ندارد که من اجازه بگیرم. در مالکیت اعتباری اگر من در ملک مالک تصرف کنم چیزی از مالک کم می شود ولی در مالکیت تکوینی چیزی از او کم نمی شود: لاتنقصه شیء. بنا بر این اخباریها بین مالکیت اعتباری و تکوینی خلط کرده اند.

ص: ۲۶۶

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۳۰ دی ماه ۸۸/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره تقیه ی خوفی است، آیا تقیه خوفی که عملش مجزی است،مطلقا مجزی است خواه مندوحه باشد یا مندوحه نباشد یا در صورتی مجزی است که مندوحه در کار نباشد، یعنی جای بلا مانع نباشد؟

ما از دو راه ثابت کردیم که عدم مندوحه شرط نیست، راه اول

راه اول اطلاقات بود و گفتیم در اطلاقات «روایات» عدم المندوحه نیست و حمل این روایات بر عدم المندوحه حمل بر فرد نادر است. علاوه بر این شرط کردن عدم المندوحه خلاف غرض تقیه می باشد.

راه دوم

ثانیا گفتیم اصلا این روایات در باره جمعی وارد شده است که با اهل سنت در تجارت و سفر همراه بود ه اند، اگر بنا باشد که اینها در عبادات شان سراغ عدم مندوحه بروند، دیگر موضوع از بین می رود، یعنی نمی توانند مخالطه در تجارت،معاشرت و ضیافت داشته باشند.

به بیان دیگر این «روایات» خطاب بر آن جمعی است که با اهل سنت زندگی می کنند و حشر و نشر دارند، مثلا در مهمانی با آنها شرکت می کنند،در تجارت همسر می شوند، اگر به این جمعیت بگوییم بر اینکه با اینها آنگاه نماز بخوانید که مندوحه نباشد،معنایش این است که اینها باید وضع شان را کاملا عوض کنند،چون اگر بخواهند مندوحه پیدا کنند، دیگر این معاشرت در زیارت،سفر و ضیافت از بین می رود، زیرا غالبا انسان می تواند یک جا و مکانی را پیدا کند که مانع در کار نباشد،یعنی می تواند جای بی مانع پیدا کند،اگر اینها بروند و نماز شان در یک جای بی مانع بخوانند، وضع اینها بهم می خورد، یعنی دیگر نمی توانند با آنها در یک مجلس مهمانی شرکت کنند،یا با همدیگر همسر شوند یا با همدیگر سفر تجارتی انجام بدهند.

ص: ۲۶۷

بله! کسانی داریم که عدم مندوحه را شرط می کنند و می گویند در صورتی می توانند با آنها نماز بخوانند که جای بی مانع نباشد، اما اگر جای بی مانع وجود دارد و انسان می تواند مثل امامیه نماز بخواند، در این صورت شما حق ندارید به نماز آنها اکتفا کنید، اکتفا در جایی است که جا منحصر به مشارکت باشد یعنی مندوحه پیدا نشود.

اما اگر می توانید در جای بی مانع نماز بخوانید،حق ندارید که با آنها نماز بخوانید. روایات اینها بر سه طائفه است که من برای هر کدام عنوان مستقل داده ام:

۱: ما دل علی الصلاه فی البیت ثم الحضور

دلت روایات علی انّه یصلی فی منزله لنفسه ثم یخرج إلی الصلاه، نظیر:

۱. ما رواه عمر بن یزید عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «ما منکم أحد یصلّی فریضه فی وقتها ثم یصلّی معهم صلاه تقیه و هو متوضّأ إلّا کتب الله له بها خمساً و عشرین درجه فارغبوا فی ذلک» الوسائل:ج ۵،الباب۶ من أبواب صلاه الجماعه الحدث۱.

حضرت می فرماید نخست باید در خانه نماز بخوانید و بعدا در نماز آنها شرکت کنید،اگر واقعا نماز آنها مجزی بود،پس چرا در خانه نماز بخوانند. البته حضرت نمی فرماید که حتما این کار را بکنید،بلکه خبر می دهد و می فرماید اگر کسی یک چنین کاری انجام بدهد،کارش ثواب دارد.

۲. ما رواه عبد الله بن سنان عنه علیه السلام أنّه قال:

«ما من عبد یصلّی فی الوقت و یفرغ ثمّ یأتیهم فیصلّی معهم و هو علی وضوء إلّا کتب الله له خمساً و عشرین درجه».

هردو روایت خبر می دهد، ضمنا می رساند که مبادا خیال کنید، اینکه پشت سر آنان نماز می خوانید،این نماز یکنوع بازی است نه نماز. بلکه این خودش نماز است و ثواب هم دارد.

۳. ما رواه الحسین بن عبد الله الأرّجانی عن أبی عبد الله قال: «من صلّی فی منزله ثمّ أتی مسجداً من مساجدهم فصلّی معهم خرج بحسناتهم».

یعنی مثل آنها ثواب داده می شود و حسناتی همانند حسنات آنها در نامه ی عمل اینها نیز نوشته می شود.

۴. ما رواه نشیط بن صالح عن أبی الحسن الأول (موسی ابن جعفر علیه السلام) قال :قلت له: الرجل منّا یصلّی صلاته فی جوف بیته مغلقاً علیه بابه (درب منزل را هم به روی خود می بندد) ثمّ یخرج فیصلّی مع جیرته، تکون صلاته تلک وحده فی بیته جماعه (یعنی اینکه نمازش را به تنهایی در خانه خوانده،نماز جماعت به آن صدق می کند)؟ فقال:

« الّذی یصلّی فی بیته یضاعف له ضعفی أجر جماعه تکون له خمسون درجه»

حضرت در جواب نمی فرماید که جماعت به آن صدق می کند،بلکه می فرماید ثواب جماعت را به او می دهند.ولی در بعضی از روایات داریم که اگر کسی تنها نماز بخواند و نیت جماعت بکند، ملائکه پشت سرش صف می کشند.

۵. ما رواه عبید بن زراره عن أبی عبد الله قال:

« إنّی أدخل المسجد و قد صلّیت فاصلّی معهم فلا أحتسب بتلک الصلاه . قال لا بأس».

۶. ما رواه أبو بکر الحضرمی ، قال: قلت لأبی جعفر علیهما السلام کیف نصنع یوم الجمعه؟ قال:

«كيف تصنع أنت؟ قلت : أصلّى فى منزلى ثمّ أخرج فاصلّى معهم. فقالك : كذلك أصنع أنا»

از حضرت سؤال می کند که وظیفه ی ما در روز جمعه چیست؟ حضرت از او می پرسد که تا کنون چه گونه عمل می کردید؟ در پاسخ عرض می کند که ظهر را در خانه می خواندم،آنگاه به جمعه شرکت می کردم. امام علیه السلام می فرماید من نیز چنین می کنم.

۷. ما رواه ناصح المؤذن. قال:قلت لأبی عبد الله إنّی أصلّی فی البیت و أخرج إلیهم. قال:« أجعلها نافله و لا تکبّر معهم (یعنی به نیت فریضه تکبیر نگو، اما به نیت نافله باید تکبیر بگویی) و تدخل معهم فی الصلاه، فإنّ مفتاح الصلاه التکبیر». مضمون این هفت روایات این است که من نمازم را در خانه می خوانم، یعنی مندوحه دارم،آنگاه در نماز جمعه و جماعت آنها شرکت می کنم. این هفت «روایت»، روایات خوبی هستند،منتها شاهد گفتار مستدل نیستند،زیرا حضرت نمی فرماید منحصر به همین است، بلکه سائل می گوید که من چنین می کنم، حضرت هم می فرماید اشکالی ندارد، این دلیل بر این نیست که اگر کسی چنین نکرد،نمازش باطل است، این هفت روایت از یک واقعیتی گزارش می دهد،یعنی سائل از حضرت می پرسد که آیا این کار من غلط است؟حضرت در پاسخش می فرماید کارت صحیح است و ثواب هم دارد، اما اینکه راه منحصر به همین باشد، یعنی اول باید نماز را در خانه خواند و سپس در نماز آنها شرکت نمود. این جهت را دلالت ندارند.

به بیان دیگر اگر مندوحه باشد،حتما باید مندوحه را جلو بیندازیم، آنگاه عمل به تقیه کنیم یعنی برویم و در جماعت آنها شرکت کنیم،از این روایات یک چنین انحصاری فهمیده نمی شود.

أقول : انّ الروایات السبع تدل علی جواز الصلاه فی البیت، ثمّ الصلاه معهم و مع ذلک کله لا یدلّ علی انحصار الوظیفه به أنّه لو لم یصلّ فی البیت و صلی معهم لا یکفی. و قد عرفت ما دل علی جواز الاعتداد فالجمع بینهما عندئذ بحمل هذه الروایات علی الاستحباب.

۲: ما دل علی اعمال الحیله

بعضی از روایات می گویند هرگاه نماز تقیه ای خواندی، جمع کن بین واقع و بین تقیه، یعنی نماز را به گونه ی بخوان که هم مطابق مذهب امامیه باشد و هم مقداری شبیه آنها باشد، مثلا آنها نماز را متکتّفا می خوانند، شما نیز دست ها را شبیه تکتف درست کنید، منتها نه تکتف کامل، خود اهل سنت هم تکتف شان مختلف است، یعنی تکتف حنبلی ها غیر از تکتف شافعی ها است.

همچنین در وضو، شبیه آنها وضو بگیرید،اما نیت وضو را موقعی انجام بدهید که آب از مرفق به سوی انگشتان دست تان سرازیر می شود،چون نیت امر قلبی است، آنها متوجه شما نمی شوند. همچنین در موقع مسح پاها و سر. می گویند این کار در واقع خودش یکنوع توریه است، البته در بعضی از روایات توریه آمده، اما در خیلی از رویات توریه نداشتیم، یعنی حضرت به جناب علی بن یقطین نفرمود که این گونه وضو بگیر، همچنین به داود رقی فرمود که همانند آنها (اهل سنت) وضو بگیرید، یعنی نفرمود که توریه و حیله کنید،

و عجیب این است که مرحوم شیخ قائل به حیله است، من عبارت ایشان را می خوانم، یعنی همان شیخی که می گفت عدم مندوحه شرط نیست، در اینجا که می رسد، توریه و حلیه را شرط می داند.

ص: ۲۷۱

و ردت روایات تـدل علی إعمال الحیله علی نحو یجمع بین إرضاء الخصم و العمل بالواقع، مثلاً بأن یفصل بین یـدیه أحیاناً عند التکفیر، و عند إراده غسل الرجلین یمسح شیئاً علی الرجل ثم یغسل، و علی هذا فهل هو واجب أو لا؟

قـال الشـیخ الأـعظم: «و إن أریـد من المنـدوحه بمعنی عـدم التمکن حین العمـل من الإتیان به موافقاً للواقع- مثل انه یمکنه عند اراده التکفیر للتقیه من الفصـل بین یـدیه بـان لاـ یضع بطن أحـدهما علی ظهر الأخر بل یقارب بینهما و کما إذا تمکن من صـبّه الماء من الکف إلی المرفق لکنّه ینوی الغسل عند رجوعه من المرفق إلی الکف – وجب ذلک و لم یجز العمل علی وجه التقییه بل التقیه علی هذا الوجه غیر جائزه فی العبادات و غیرها، و کأنّه لا خلاف فیه».

و معنی ذلک انّه نفی شرطیه عدم المندوحه علی الوجه السابق، و أثبتها علی هذا الوجه ، فلاحظ. .

و قـال المحقق الهمـدانی: : «إنّ إعمال الحیله و بـذل الجهـد فی التفصـی حال العباده غیر معروف عن المعاصـرین للأئمه فالقول باشتراطها بعـدم المنـدوحه مطلقاً ضـعیف». در عین حالی که ایشان می فرمایـد شـرط نیست، ولی روایات ظاهرا می گوینـد که شرط است.

و یظهر من بعض الروایات عدم وجوبها.

روایـاتی که دلالت بر عـدم وجوب می کنـد،همان روایاتی است که حضـرت تعلیم وضو کرد به علی بن یقطین،نسبت به داود رقی و ...، حتی حضـرت راجع به عمـار نفرمود که توریه کن، چون او می توانست توریه کنـد، پس در عین حـالی که روایات داریم که می گوینـد توریه واجب نیست، ولی روایـاتی بر اعمال حیله نیز داریم، البته فعلا بحث ما در باره ی روایاتی است که می گویند توریه لازم است،

ص: ۲۷۲

علاوه براینکه روایاتی داریم که توریه و اعمال حیله نکنید،گاهی اعمال حیله مشکل درست می کند،خصوصا اگر عوام باشد.
اکنون سراغ روایات می رویم تا ببینیم روایات چه می گویند.

۱. صحیحه علی بن یقطین، قال : سألت أبا الحسن عن الرّجل یصلّی خلف من لا یقتدی بصلاته، و الإمام یجهر بالقراءه، قال:«إقرإ لنفسک، و إن لم تسمع نفسک فلا بأس».

۲. ما رواه الکلینی عن أبی عبد الله قال:

«یجزیک من القراءه معهم مثل حدیث النفس»

یعنی همین اندازه که از قلبت بگذرانی کافی است.

۳. ما رواه الکلینی عن الحلبی عن أبی عبد الله قال: «إذا صلّیت خلف إمام لا یقتدی به فاقرأ خلفه، سمعت قرائته أو لم تسمع»

این خودش مخالف آنهاست، چون اگر بشونند،باید نخوانند و اتفاقا در روایات ما آمده که اگر کسی صدای امام جماعت را می شود،حتما باید قرائت را نخواند.

۴. ما رواه الشیخ عن عبد الله بن بکیر، عن أبیه، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الناصب یؤمّنا (پیش نماز ماست) ما نقول فی الصلاه معه، فقال:

«اقرإ، إذا جهر فانصت واسمع ثم أرکع واسجد أنت لنفسک» .

۵. ما رواه فی قرب الاسناد عن أبی جعفر قال:

« کان الحسن و الحسین یقرءان القرآن (فاتحه الکتاب) خلف الإمام». امامی که آن دو بزروگوار به آنها اقتدا می کردند،مروان حکم و امثالش بود.

۶. ما رواه إبراهیم بن شیبه، قال : «کتبت إلی أبی جعفر الثانی (امام جواد) أسأله عن الصلاه خلف من یتولّی أمیر المؤمنین(علی علیه السلام را دوست دارد) و هو یری المسح علی الخفین... فکتب: و إن جامعک و إیّاهم موضع فلم تجد بدّاً من الصلاه فأذن لنفسک و أقم فأن سبقک إلی القراءه فسبّح»

یعنی اگر زودتر از تو فاتحه الکتاب را خواندند و تو به آنها نرسیدی،بجایش سبحان الله بگو.

۷. ما رواه علی بن سعد البصری ، قال: قلت لأبی عبد الله إنی نازل فی بنی عدی، و مؤذنهم و إمامهم و جمیع أهل المسجد عثمانیه یتبرّأون منکم و من شیعتکم و أنا نازل فیهم، فماتری فی الصلاه خلف الإمام؟ قال: «صلّ خلفه و احتسب بما تسمع (آنگاه حضرت به او می فرماید هرگاه در بصره رفتی، از فضیل بن یسار که شاگرد من است بپرس، هر چه او گفت به حرف او عمل کن نه به حرف من، این مرد می گوید من در بصره رفتم و از فضیل بن یسار پرسیدم، فضیل گفت آقای من اعلم به مسئله است ولی به من فرموده است که به نماز اینها اعتنا نکن و قرائت را خود فی نفسه بخوان) ولو قدمت البصره و قد سألک الفضیل بن الیسار و أخبرته بما أفتیتک فتأخذ بقول الفضیل و تدع قولی(قولی مرا رها کن) . قال علی : فقدمت البصره فأخبرت فضیلاً بما قال. قال: هو أعلم بما قال، لکنّی قد سمعته و سمعت أباه یقولان: لا تعتد بالصلاه خلف الناصب و اقرأ لنفسک کأنّک وحده. قال: فأخذت بقول الفضیل و ترکت قول أبی عبدالله علیه السلام» این گروه دوم از روایات بود که خواندیم.

بنابراین، گروه اول می گفت که اول نمازت را در خانه بخواند و سپس در مسجد با آنها بخوان،گروه دوم می گفت جمع کن بین واقع و بین تقیه.

۳ ما یدلّ علی لزوم الإعاده

گروه سوم آن دسته روایاتی است که می گویند: اعاده لازم است، یعنی نماز را با آنها بخوان،ولی بعدا اعاده کن،امیر المؤمنان در نماز جمعه شرکت می کرد،بعدا چهار رکعت نماز می خواند.

ص: ۲۷۴

۱: ما رواه زراره قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام:إن اناسا رووا عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّه صلّی أربع رکعات بعد الجمعه لم یفصل بینهما بتسلیم،فقال: «یا زراره إنّ أمیر المؤمنین صلّی خلف إمام فاسق فلمّا سلّم و انصرف، قام أمیر المؤمنین،فصلّی أربع رکعات لم یفصل بینهنّ بتسلیم».

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۴ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

در تنبیه اول باید هشت مسأله را بررسی کرد که چهارتای آن مربوط به شبهات حکمیه و چهارتای دیگر مربوط به شبهات موضوعیه است. شبهه ی حکمیه هم چهار صورت دارد:

- صورت اول ــ در شق اول شبهه ی حکمیه، علت شک در حکم شک در وجود قابلیت اجرای طهارت و حلیت است.

- صورت دوم ــ در شق دوم قابلیت برای طهارت محرز است ولی برای حلیت محرز نیست، مانند خرگوش که می دانیم که اگر آن ر ذبح کنیم پاک است ولی نسبت به حلیت آن شک داریم.

- صورت سوم ــ در شق سوم، علت شک در طهارت و حلیت، شک در شرائطی مانند شرط حدید بودن ابزار برنده است.

- صورت چهارم ــ در شق چهارم علت شک در طهارت و حلیت، شک در وجود مانع است مانند جلال بودن حیوان.

بحث ما در صورت اول بود. کلمه ی قابلیت از اینجا آمده که اسلام حیوانات را چند دسته کرده است. برخی هم حلال است و هم طاهر و برخی دیگر اگر ذبح شود طاهر است ولی گوشتش حرام است. از اینجا درک می کنیم که حلیت و طهارت معلول علتی در حیوان است و این علت همان قابلیت است. ان قلت از آیات سخّر لکم و خلق لکم ما فی الارض جمیعاً برداشت می شود که همه موجودات جهان برای انسان آفریده شده و در خدمت انسان است، پس اصل بر حلیت اینهاست، در جواب می گوییم این آیات به ما می گوید از این موجودات می توان استفاده کرد ولی ناظر به نوع استفاده از آنها نیست و بحث ما در اینجا در باره ی حکم اینهاست. ان قلت از کل شیء لک طاهر هم می توان حکم به طهارت کرد قلت این مربوط به شبهات موضوعیه است و بحث ما در شبهات حکمیه است. در مولود از خنزیر و غنم می-گویند حتی اگر با رعایت شرایط ذبح شود چون شک در قابلیت داریم استصحاب عدم تذکیه می کنیم و می گوییم این موجود در حال حیات مذکی نبود و الآن هم استصحاب می کنیم و می گوییم مذکی نیست. این استصحاب عدم تذکیه در شبهات حکمیه است. همان طور که گفتیم یک اشکال قوی به این حکم این است که این اصل مثبت است، زیرا میته و مذکی بودن ضدان وجودیان است و نفی یکی از آنها دیگری را عقلاً ثابت می کند ولی شرعاً آن را ثابت نمی کند. استصحاب این قدرت را که هم آثار شرعی و هم آثار عقلی را ثابت کند ندارد، و فقط آثار شرعی را ثابت می کند. عرب در عصر جاهلی عقیده اش این بود که اگر حیوانی به مرگ طبیعی بمیرد روح آن از بینی اش بیرون می رود و الّا از محل زخمی شدن و تعبیر مات حتف انفه یعنی روح از بینی اش بیرون رفت یعنی به مرگ طبیعی مرد. به هر حال حاصل اشکال این است که شما با نفی تذکیه می خواهید طرف دیگر یعنی میته بودن را ثابت کنید.

ص: ۲۷۵

جواب شیخ به اشکال

شیخ به این اشکال جواب داده است که میته امر وجودی نیست، بلکه عدمی است و عدم تذکیه و میته دو روی یک سکه است. میته همان غیرمذکی است. میته آن است که شرعاً ذبح نشود، اعم از این که به مرگ طبیعی بمیرد و یا آداب تذکیه رعایت نشده باشد. در رساله های عملیه هم میته را به همین معنای اعم به کار می برند. یلاحظ علیه: این مطلب از شیخ بعید است، زیرا این فرمایش شیخ نه با قرآن مطابق است نه با ادبیات عرب. در آیه ی ۱۱۵ سوره ی مبارکه ی نحل، خداوند میته را مقابل حیوانی قرار داده است که برای ذبح آن بسم الله نگفته باشند:

إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ

اهلال یعنی بلند کردن صدا برای چیزی و در اینجا یعنی بردن نام بتهائی مثل لات و عزی، یعنی تسمیه دارد ولی به نام لات و عزی نه به نام الله. در اینجا میته برابر مذبوح بغیر شرایط به کار رفته است. از باب ذکر اخص بعد عام بودن ما اهل نسبت به میته، هم خلاف ظاهر است و قرینه می خواهد. این احتمال هست، ولی قبول این احتمال قرینه می خواهد. و اما با ادبیات عرب هم سازگار نیست، زیرا اعشی که یک عرب تمام عیار است و قصیده ای گفت برای مسلمان شدن و وارد مکه شد، ولی قریش مانع اسلام او شدند، چنین سروده است:

ص: ۲۷۶

و ایاک و المیتات لاتقربنّها و لاتأخذَن سهما حدیداً لتفصدها

یعنی از میته پرهیز کن و شمشیر برای ریختن خون برنگیر. اگر میته اعم نباشد، عرب جاهلی نباید اصلاً گوشت بخورد. در زمان پیامبر میته همان مردن به مرگ طبیعی بود نه اعم. اگر اعم باشد اصلاً نمی بایست گوشت بخورند. یعنی در آن زمان اصلاً از میته به معنای چیزی که آداب شرعی برای ذبح آن رعایت نشده باشد، خبری نبود، زیرا شرعی در کار نبود و فقط پیروان دین حنیف ابراهیمی فقه مختصری داشتند. شاهد دیگر این است که پیامبر بر سفره زید بن نفیل نشست و میته آوردند و پیامبر از آن نخورد، این نشان می دهد که مراد از این میته حیوانی است که به مرگ طبیعی مرده است. پس نتیجه می گیریم که جواب شیخ قانع کننده نیست و استصحاب عدم تذکیه عنوان میته را ثابت نمی کند.

جواب محقق خراسانی به اشکال

محقق خراسانی به شکل دیگری به این اشکال پاسخ گفته است و اشکال بزرگان را هم که ما در قالب یلاحظ علیه ذکر کردیم، جواب داده است. آخوند می گوید با مراجعه به قرآن می بینیم که تذکیه خودش موضوع حرمت و نجاست است. در آیه ی ۳ سوره ی مائده:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُم ....

می بینیم که تذکیه موضوع حلیت قرار گرفته است، الّا ما ذکیتم استثناء از حرمت است. تذکیه که برداشته شود حکم هم برداشته می شود و لازم نیست که با عدم تذکیه حلیت و طهارت را اثبات کنیم، نجاست و حرمت همان طور که به میته تعلق گرفته به غیرمذکی هم تعلق گرفته است و لازم نیست برای اثبات نجاست و حرمت حیوان میته بودن آن را اثبات کنیم، غیرمذکی بودن برای مترتب شدن این دو اثر کافی است. در کلمات شیخ اشاره به این جواب هست. یلاحظ علیه: حرف آخود در باره حرمت درست است، ولی بحث آیه در نجاست نیست بلکه ففط در حرمت است. لذا استصحاب می توان کرد و اگر اشکال دیگری نداشته باشد فقط می توان حرمت را ثابت کرد و نه حلیت را. تازه اگر اشکالات آینده نباشد.

اشکال اول که مثبت بودن بود به پایان رسید.

اشکال دوم: تغایر القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه

این اشکال را به چند بیان می توان گفت:

بیان اول این است که متیقن شما حیوان زنده است و مشکوک شما حیوان ذبح شده یعنی جماد است، به عبارت دیگر موضوع قضیه ی اول حی و موضوع قضیه ی دوم میت است و وحدتی بین این دو نیست، مستصحب و مستصحب منه باید یکی باشد فقط در زمان فرق داشته باشند.

بیان دوم این است که این استصحاب، شبیه استصحاب کلی قسم سوم است. مانند این که زید در خانه بود و بعد بیرون رفت و احتمال می دهم به هنگام بیرون رفتن زید، عمرو داخل شده باشد. در اینجا این بحث هست که آیا می توان استصحاب بقای انسان را کرد که خودش هم سه حالت داد. در ما نحن فیه، غیرمذکی در ضمن یک زنده تحقق داشت که اکنون آن زنده مرتفع شده است، و احتمال می دهیم فرد دیگری به هنگام زهوق روح آن، جانشین آن شده باشد، علت این احتمال این است که احتمال می دهیم برخی شرایط مانند قابلیت در این فرد جدید نباشد، و در اینجا کلی غیرمذکی محفوظ مانده است. و احدی حکم به حجیت این استصحاب نکرده است یا لااقل محل تأمل است، زیرا کلی متحقق در ضمن فرد اول غیر از کلی متحقق در ضمن فرد دوم است.

بیان سوم که دقیق تر است این است که القضیه المتیقنه عباره عن الحیوان الذی لم یزهق روحه بالکیفیه المخصوصه غیرمذکی و القضیه المشکوکه عباره عن الحیوان الذی زهق بغیر الکیفیه المخصوصه. یعنی اولی یک قضیه ی موجبه ی سالبه المحمول است، نشانه ی موجبه بودن این قضایا کلماتی مانند الذی و هو است. در این قضایا، قضیه ی سالبه ی محصله، نعت موضوع قرار می گیرد و قضیه ی دوم موجبه معدوله است. و بین القضیتین بُعد المشرقین. در دومی در کیفیت قابلیت هم نهفته است. استصحاب قضیه ی اول و اثبات قضیه ی دوم از اصول مثبته است. به عبارت دیگر، آن چه حالت سابقه دارد، حیوانی است که روح آن به کیفیت مخصوص خارج نشده است و این حیوان قطعا الان دیگر نیست زیرا می دانیم که روحش از بدن خارج شده است ولی آن چه مشکوک الارتفاع است، یعنی حیوانی که به غیر کیفیت شرعی روح از بدنش خارج شده فاقد حالت سابقه است، زیرا در حدوث و تحقق آن شک داریم.

ص: ۲۷۸

اینها صور مختلف برای اشکالی واحد یعنی عدم وحدت قضیه ی متیقنه و قضیه ی مشکوکه است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۵ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر کسی وضوی تقیه ای گرفت، اعمال گذشته اش بلا اشکال صحیح است، منتها بحث در اعمال آینده است که آیا اعمال آینده اش صحیح است یا صحیح نیست، یعنی قبل از آنکه محدث بشود، آیا می تواند با این وضو نماز های غیر تقیه ی را بخواند یا نه؟

همانطور که قبلا بیان کردیم بین فقهای شیعه در این جا دو قول است:

۱:قول این است که مجزی است، ۲: قول دوم این است که مجزی نیست،.

کسانی که می گویند مجزی نیست و انسان نمی تواند نماز های آینده را با همین وضو در خانه بخواند،آنان دو دلیل داشتند، یکی اینکه الضرورات تتقدّر بقدرها،دیگری هم اطلاق آیه ی «یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم».

جواب اولی را این گونه دادیم و گفتیم جمله ی قبلی معنایش این است که شما باید در محیط تقیه ای وضو بگیرید،اما اگر از محیط تقیه ای بیرون آمدید،دیگر نباید وضوی تقیه ای بگیرید، اما اینکه با این وضوی تقیه ای در آینده نمی توانید در خانه ات نماز بخوانی، این جمله دلیل و حاکی از آن نیست.

به بیان دیگر جمله ی قبلی می گوید در محیط تقیه وضوی تقیه ای بگیر،و اگر چنانچه از محیط تقیه بیرون شدید، دیگر چنین وضوی نگیر، اما اینکه آیا با آن وضوی تقیه ای نمی شود حتی در خانه اش نماز بخواند، دلیل بر آن نیست.

ص: ۲۷۹

اما اینکه با اطلاق آیه استدلال کرده اند، این هم درست نیست،چون اطلاق آیه مال محدث است و حال آنکه ما نمی دانیم که این آدم محدث است یا متطهر؟

ادله ی قول دوم

الآن ادله ی کسانی رامی خوانیم که می گویند با همین وضو می تواند در خانه نماز بخواند.اینها هم برای مدعای خود شان چند دلیل اقامه کرده اند که ذیلا می آید:

۱: استصحاب بقاء أثر الوضوء السابق أعنی جواز الدخول فی الصلاه

دلیـل اول شان عبارت است از استصـحاب بقاء اثر وضوی سابق، اثر وضوی سابق عبارت بود از جواز الـدخول فی الصـلاه،نمی دانیـم کـه بـا مرتفـع شـدن تقیـه، آیـا ایـن اثر از بین رفت یـا نرفت، یعنی آیـا جـواز الـدخول فی الصـلاه از بین رفت یـا نرفت؟ استصحاب جواز دخول در صلات می کنم و با همان وضو در خانه نماز می خوانم.

یلاحظ علیه

این استصـحاب به درد نمی خورد،زیرا من بایـد موقع نماز احراز بکنم که وضو دارم، اصل حکمی در اینجا به درد نمی خورد، یعنی استصـحاب جواز دخول در نمـاز دراینجـا به درد نمی خورد و مجوز دخول در نماز نیست، چون «لا صـلاه إلّا بطهور» من باید طهور را احراز کنم،اصل حکمی در اینجا به درد نمی خورد.

بله! اگر وضو دارم، ولی یـک مـانعی بود که اجـازه ی دخول در نمـاز را نمی داد، آنجـا ها می شود استصـحاب کرد، ولی در جایی که من در اصل وضو شک می کنم، استصـحاب حکمی کافی نیست، من باید جوابگوی این حدیث باشم که:« لا صـلاه إلّا بطهور» ،یعنی تا طهور را احراز نکنم،استصحاب حکمی مجوز دخول در نماز نیست.

بنابراین، این دلیل کافی نیست، یعنی استصحاب جواز دخول در نماز کافی نیست، چون قرآن کریم نمی فرماید که موقع ورود در نماز، جواز دخول داشته باشید، بلکه می گوید موقع دخول در نماز وضو داشته باشید و حال آنکه من احراز وضو نکردم.

۲: الأمر يقتضی الأجزاء

دلیل دوم شان این است که امر به وضو مقتضی اجزاء است.

يلاحظ عليه

این دلیل شما نسبت به گذشته درست است نه نسبت به آینده، یعنی این دلیل می گوید که نماز گذشته ی شما درست است، نه اینکه بگوید نماز آینده شما نیز درست است. چون نماز آینده امر ندارد، امر نسبت به گذشته داشت و آن درست است، ولی فعلا بحث ما در امر در آینده است.

۳: ما ورد أن الوضوء لا ينقضه إلّا الحدث و النوم حدث.

می گویند امام صادق علیه السلام فرموده که «ناقض» حدث است، وحال آنکه زوال تقیه جزء حدث نیست.

يلاحظ عليه

جواب این هم خیلی روشن است،چون عبارت حضرت ناظر است به وضوی واقعی، می گوید وضوی واقعی را حدث می شکند، و حال آنکه بحث ما در وضوی واقعی نیست بلکه در ضوی ظاهری و تقیه ای است،.

با این بیان معلوم شد که ادله ی هردو طرف نزد ما ناکام اند و از اتقان واستحکام کافی بر خوردار نیستند، یعنی هم ادله ی کسانی که می گفتند مجزی نیست و هم ادله ی آنهایی که می گفتند مجزی است،یعنی هم ادله ی کسانی که می گفتند نمی تواند در آینده با این وضوی تقیه ای نماز بخواند و هم ادله ی آنهایی که می گفتند می تواند با این وضوی تقیه ای در آینده نماز بخواند.

ص: ۲۸۱

دیدگاه استاد

ما می گوییم قول دوم بهتر است، منتها راه وطریقی که آنها برای قول دوم پیمودنـد از نظر ما درست نیست، یعنی هر چنـد ما با قول دوم موافق هستیم، ولی استدلال شان را قبول نمی کنیم،بلکه مسئله مبنی بر این است که آیا واقعا این آدمی که وضوی تقیه ای گرفته، این وضو جفتک زدن در چال حوض است یا واقعاً وضوی تقیه ای همانند سایر وضو ها برای خودش وضو است؟

به بیان دیگر آیا از روایات استفاده می شود که این وضو در واقع وضو نیست، بلکه یکنوع بازیگری است یا اینکه واقعاً وضو است و در این حالت مصداق آیه ی «إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم » است؟ آیا ادله ی تقیه حکومت بر ادله ی اجزاء و شرائط دارد یا نه؟ کدام اجزاء؟ فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم. ادله ی تقیه ای حکومت دارد و می گوید: «الغسل مکان المسح».

بنابراین، اگر ما توانستیم ثابت کنیم که ادله ی تقیه، حکومت بر ادله ی اجزاء وشرائط دارد، این می شود مصداق وضو،وقتی مصداق وضو شد، از قبیل حکومت است،که حکومت خودش بر چهار قسم است(الحکومه علی اقسام اربعه)

الف: گاهی موضوع را توسعه می دهد،

ب: گاهی موضوع را مضیق می کند،

ج: گاه محمول را توسعه می دهد،

د: گاه محمول را مضیق می کند.

در اینجا از قبیل توسعه در ناحیه ی موضوع است،« لا صلاه إلّا بطهور»، اگر ادله ی تقیه نبود،می گفتیم همان وضوی واقعی،اما بعد از آنکه ادله ی تقیه آمد، این همه آیات و روایات،حاکی از این است که شرع مقدس «نزّل الوضوء التقیه منزله الوضوء الواقعی»،وقتی وضوی واقعی شد،این مصداق وضو شد، پس من وضو دارم.

ص: ۲۸۲

پس اگر ما ادله ی تقیه را حاکم بر ادله ی اجزاء و شرائط بدانیم و توسعه در وضو قائل بشویم، مشکل حل است.

در اینجا حاج آقا رضا همدانی قائل به قول اول است و می گوید ادله ی تقیه حاکم بر ادله ی اجزاء و شرائط است، اجزاء و شرائط نماز را توسعه می دهد.

علم دیگر مرحوم محقق بجنوردی است،ایشان قائل به عدم است.

عبارت مرحوم حاج آقا رضا همدانی:

(ثم إنّ صاحب مصباح الفقیه استظهر القول الأول وقال ما خلاصته: ظاهر الأدله بل صریح أکثرها أنّ الفعل المأتی به حال الضروره مصداق حقیقی و فرد واقعی لماهیه الوضوء و لذا ینوی المکلّف – بعد الإطلاع علی الحکم الشرعی-،بفعله امتثال أمره الواقعی و لا یلتمس فی تعیین وجه الفعل دلیلا آخر؟)

وقتی که می خواهد مانند اهل سنت وضو بگیرد، کدام امر را قصد می کند؟«یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم».

آنگاه ایشان این مثال را می زند و می گوید اگر آدمی پایش بریده وقطع شد، دیگر مسح ندارد،یعنی همین که یک پا را مسح کرد،کافی است، حال اگر معجزه شد، یعنی یک نفر آمد و پای این آدم را دومرتبه درست کرده و پا از نو رویید، وضویش باطل نیست، بلکه همان وضویی که بر یک پا کشیده بود کافی است نه اینکه حالا که پا پیدا کرده،باید وضوی دوم بگیرد.

(آلا ـ تری أن الأقطع ینوی بوضوئه ما یرتفع به حدثه علی نحو لو تجددت له رجل بقدره الله تعالی لا یقتضی ذلک إلا تغییر کیفیه وضوئه لا رفع أثر وضوئه السابق لأنّ نجد الرجل (پا پیدا کردن) لیس من نواقض الوضوء.

ص: ۲۸۳

این قـول اول بود و مـا نیز قول اول را تاییـد می کنیم، چون قول اول این است که این وضو یـک وضوی واقعی است، مصـداق آیه است و ادله ی تقیه حکومت بر ادله ی اجزاء و شـرائط دارد و مـا برای مـدعای خود دوتـا دلیـل داریم،یکی آیه ی مبـارکه است، یعنی آنکس که بلنـد می شود و می خواهد وضو بگیرد، اگر از او سوال می کنیم که : آقا! چه کار می کنی؟ می گوید می خواهم آیه ی : «یـا أیّها الـذین آمنوا إذا قمتم إلی الصـلاه فاغسـلوا وجوهکم و أیـدیکم إلی المرافق فامسـحوا برؤوسـکم و أرجلکم» امتثال کنم،

پس معلوم می شود که وضویش وضوی واقعی است، چون بر خواسـته که همـان آیه را امتثـال کنـد، خواه در خانه باشـد یا در غیر خـانه، خواه در حـال تقیه باشـد یـا در حـال غیر تقیه، حال که در حقیقت می خواهـد همان آیه را امتثال کنـد، این عملش مصداق وضو است، یعنی مصداق واقعی وضو است،البته در این حالت.

۲: ما ورد فی الروایات من الأمر بالوضوء علی وجه التقیه فإنّ المکلّف یقصد به الوضوء الّذی یرفع الحدث.

و بعباره أخری ینوی امتثال نفس الأمر الّذی ینویه المختار(آدم مختار همان آیه ی مائده را نیت می کند، آدم مضـطر نیز همان آیه را نیت می کند که می فرماید: «یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصـلاه فاغسـلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق فامسـحوا برؤوسکم و أرجلکم».

۳: قوله صلّی الله علیه و آله: «المیسور لا یسقط بالمعسور» از این حدیث استفاده می کنیم که میسور،مصداق معسور است، منتها مصـداق اضـطراری، آدمی که تیمم می کننـد، تیمم در حقیقت مصـداق وضوی واقعی است که طهـارت مـائیه باشـد، منتها در شرائط خاص نه در همه ی شرائط..

ص: ۲۸۴

به بیـان دیگر رابطه بین میسو و معسور،رابطه ی اقـل و اکثر، یـا کامـل اکمـل است، معسور اکمـل است،اما میسور کامل است. رابطه ی شـان از قبیـل رابطه ی نـاقص و کامـل است نه اینکه رابطه ی شـان رابطه ی تبـاین است. بلکه هردو یک چیز هسـتند، منتها با این تفاوت که یکی کامل و دیگری ناقص است.

دلیل مرحوم بجنوردی

هر چنـد ما دلیل ایشان را در گذشـته خوانـدیم، منتها در اینجا هم تکرار می کنیم. ایشان در کتاب خودش بنام «القواعد الفقیه» می گوید هرگاه تقیه از بین رفت و زایل شد، دیگر با این وضوی تقیه ای نمی توان نماز خواند،چون شـرط نماز وضوی واقعی است، منتهـا شـرع مقـدس به انسـان اجـازه داده که در شـرائط اضـطرار و تقیه به غیر وضوی واقعی نمـاز بخوانـد،امـا همین که اضـطرار رفع شـد،بعد از رفع اضـطرار، انسان نمی تواند با غیر وضوی واقعی نمازش را بخواند، بلکه باید با وضوی واقعی نماز بخواند.

جواب از دلیل محقق بجنوردی

مـا در جـواب ایشـان عرض کردیم که این دلیـل مـا حکومت دارد،یعنی موضوع سـاز است، حکومت بر ادله ی اجزاء وشـرائط دارد، معنای حکومت در توسـعه این است که موضوع ساز است، وضو برای ما ساخت،وقتی برای ما وضو ساخت،این وضو هم در این شـرائط(شـرائط اضطرار و تقیه) وضوی واقعی است نه وضوی غیر واقعی،وقتی وضوی واقعی شد،مادامی که من محدث نشده ام،این وضوی واقعی اثر خودش را خواهد کرد.

ببحث وضو را در اینجا تمام کردیم، ولی من در اینجا چند تا فرع را مطرح می کنم تا مطلب کاملا روشن بشود.

الف: هرگاه کسـی مجبور شود که مانند اهل سـنت استنجا کند، یعنی سر حشفه را به دیورا پاک کند تا خشک بشود، چون از نظر آنها این خودش استنجاست و پاک کننده بول.

ولی ما می گوییم این گونه نیست،یعنی با این طریق طهارت حاصل نمی شود، البول لا یغسله إلّا الماء.

به بیان دیگر ما استنجا را در دبر قائل هستیم نه در قبل، اما آنها می گویند اگر قبل و سر حشفه را به دیورا بمالیم تا خشک بشود، این در حقیقت استنجا است.

ححال اگر کسی از روی تقیه این کار را کرد و با این استنجا نمازش را خواند، بعد از رفع تقیه و هنگامی که در خانه آمد،آیا می تواند نماز مغرب و عشا را با همان استنجا بخواند یا نه؟

ب: هرگاه برای انسان شرائط به گونه ی پیش بیاید که با نبیذ وضو بگیرد و با این وضو نماز خواند، مسلما نبیذ نجس است،آیا در آینده و بعد از رفع تقیه می تواند با این بدن نماز بخواند یا نه؟

ج: اهل سنت معتقدند که اگر جلد میته را دباغی کنند، پاک می شود، ولی ما معتقدیم که دباغی جزء مطهرات نیست. حال اگر کسی ناچار شد که روی پوست دباغی شده نماز بخواند، بدنش هم تر بود و با این جلد دباغی شده ملاقات کرد.

د: حاکم گفت ماه رمضان سپری شده و امروز اول شوال است و باید روزه را بخورید، آیا کافی است یا کافی نیست؟

ه‍: کسی ناچار شد که جنسی را تقیه بفروشد، طرف بعد از آنکه فهمید که این از باب تقیه بوده، آیا این معامله صحیح است یا صحیح نیست؟

بررسی فرع اول

اما اولی که بجای طهارت مائیه، سر حشفه را به دیوار و جدار مالیدیم و با آن نماز خواندیم، آیا در آینده می توانیم با آن نماز بخوانیم؟ نه! چرا؟ چون تنزیل در نماز بود، یعنی نماز با این حالت را جای نماز واقعی نهاد، ولی استنجای جدار را جای استنجاء مائیه نگذاشت، بلکه در این حالت نماز را قبول کرد. قدر متیقن از تقیه عبارت است از :

««تنزیل الصلاه التقیه منزله الصلاه الواقعیه»، اما اینکه استنجا به جدار را هم جای استنجا مائیه بنهد، این از روایت استفاده نمی شود.

بررسی فرع دوم

اما دومی که کسی از روی تقیه با نبیذ وضو گرفت، نماز این آدم درست است، منتها بدنش نجس است، تنزیل در نماز است نه در نبیذ، یعنی معنای تنزیل این نیست که بگوید آب نبیذ همانند آب فرات طاهر و مطهر است.

به بیان دیگر تنزیل در امور اعتباری است نه در امور تکوینی.

بررسی فرع سوم

اما سومی که شخص از روی مجبوری و تقیه نماز را روی جلد میته ی دباغی شده خواند در حالی که بدنش هم تر بود، نمازش درست است، ولی بدنش نجس است،چون میته به همان نجاست خودش باقی است نه اینکه میته را جای مذکی گذاشته باشد، فلذا فقیه باید لسان ادله را ببیند، لسان ادله می گوید تنزیل در امور اعتباری است نه در امور وضعی و تکوینی. یعنی امور وضعی و تکوینی به همان قوت و شدت خود باقی است.

بررسی فرع چهارم

اما چهارمی که شخص از روی تقیه مالش را فروخت و تن به معامله ی تقیه ای داد، بعدا طرفش (که مشتری باشد) فهمید که این آدم(بایع) این جنس را تقیه به من فروخته است بدون اینکه در قلبش نسبت به این معامله رضایت داشته باشد،این معامله درست نیست. چرا؟ چون نهایت چیزی که تقیه بر آن دلالت دارد این است که تصرف در یک چنین شرائطی درست است، اما «لا یحل مال إمرء إلّا بطیب نفسه» این آدم طیب نفس ندارد ولذا معامله در واقع باطل است،منتها مادامی که تقیه در کار است، این آدم(مشتری) می تواند در آن تصرف کند،ولی بعد از رفع تقیه و آنگاه که طرف فهمید جریان من این بوده،یعنی طیب نفس نداشته باشم، معامله باطل است. چون شرط واقعی معامله، طیب نفس است و در اینجا طیب نفس نیست.

۱: إذا استنجى على وفق مذهبهم بمسح حشفته على الجدار و صلّى .

۲. لو توضأ بالنبيذ و صلى .

۳. إذا صلى على جلد الميته المدبوغ الذى هو عندهم كجلد المذكى .

لا شك فى صحه صلاته ما دامت التقيه باقيه ، إنّما الكلام فى طهاره حشفته إذا استنجى بالمسح على الجدار أو طهاره اعضاء وضوئه إذا توضأ بالنبيذ أو طهاره أعضاء بدنه إذا كانت رطبه و صلى على جلد الميته المدبوغ ، فهل تكون الاعضاء طاهره، أو يحكم عليها بالنجاسه؟

متن درس خارج اصول حضرت آيت الله جعفر سبحانى – سه شنبه ۶ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث همچنان در حکومت اصل موضوعی بر اصل حکمی است. این عنوان خوب است ولی مصادیق آن خوب نیست، زیرا در مصادیقی که بیان شد و مثالهائی که زده شد، اصل موضوعی از کار می افتد و نوبت به اصل حکمی می رسد و حکومت آن به اثبات نمی رسد.

ما دو اصل موضوعی استصحاب عدم تذکیه و استصحاب عدم قابلیت را از بحث خارج کردیم؛ اولی را به دلیل اصل مثبت بودن و تفاوت قضیه ی متیقنه با قضیه ی مشکوکه و دومی را به دلیل استصحاب عدم ازلی. مهمترین اشکال بر استصحاب عدم قابلیت، عرفیت نداشتن این نوع از استصحاب بود. پس در صورت اول و دوم اصل موضوعی ما مخدوش شد و نوبت به اصل حکمی رسید. پس بحث ما فعلا مثالی پیدا نکرده است.

صورت سوم و چهارم

در این دو صورت، حیوان مذبوح هم طاهر است و هم حلال ولی در شرطیت یک شیء و یا مانعیت یک شیء شک داریم. مثالی که برای صورت سوم می توان زد، این است که یک غنم ذبح شده است، ولی برای ذبح آن از غیر آهن استفاده شده است و ما شک داریم که آهن بودن ابزار برنده شرط هست یا نه؟ در اینجا ما معتقدیم که مقتضای اصل اجتهادی و اصل عملی طهارت است. زیرا قانون کلی این است که هر چیز که مذکی باشد هم طاهر است و هم حلال. این مطلب هم در آیه-ی شریفه هست: الّا ما ذکّیتم و نیز در روایت: الّا ما یکون ذکیاً ذکاه الذابح، موضوع در آیه و روایت تذکیه است و تذکیه یک امر عرفی است، یعنی فرو الاوداج الاربعه و شرع مقدس هم حکم را برده است روی امر عرفی و وقتی امر عرفی شد، دلیل اجتهادی در امر عرفی حکم به حلیت می کند. مشابه این را در مباحث اولیه بیع خوانده اید. در مواردی که شبهه حکمیه است، شیخ تمسک به اطلاق احل الله البیع می کند و می گوید بیع یک امر عرفی است و بیع عرفی طریقی است به بیع شرعی، در ربا و مانند آن که شارع شرائطی را قطعاً افزوده است، باید به آن عمل کرد و در غیر آن چه که دلیل دارد به اطلاق عمل می کنیم. در اینجاها از عقد عرفی و از بیع عرفی پی به عقد شرعی و بیع شرعی می بریم. اینجا هم همه ی شرایط حاصل است و

می گوییم این یک تذکیه ی عرفی است و لذا هم طاهر است و هم حلال. تذکیه لغوی همان سر بریدن است و شرع یک سری شرط هم به آن اضافه کرده است.

ص: ۲۸۸

صورت چهارم هم به همین ترتیب است که اگر عرف چیزی را مانع دانست که هیچ ولی اگر مانع ندانست حکم به طهارت و حلیت می کنیم.

عده ای تذکیه را امری بسیط می دانند، به این معنی که تذکیه حالتی است که برای حیوان رخ می دهد و این شرایط چندگانه مقوم و محصل آن است، مانند طهارت که مقوم و محصل آن غسلتان و مسحتان است، مرحوم بروجردی می فرمود این عرفان است. و لذا اگر شک کردیم، این شک، شک در محصل خواهد بود، و همه می گویند و عقل می گوید در حالت شک در محصل، اصل بر احتیاط است، اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. این یک تفسیر عرفانی از تذکیه است و ما دلیلی نداریم که نذکیه حالت نفسانی آن اعمال باشد.

دیدگاه محقق خوئی

محقق خوئی با این که مبنا را قبول دارد که تذکیه امر بسیط نیست و یک امر مرکب از شش مورد است، می گوید به اطلاق آیه نمی توان تمسک کرد، و به عبارت دیگر قائل به این نیست که تذکیه یک امر عرفی است تا بتوان احتمال تقیید را با تمسک به اطلاق حل کرد، در حقیقت بین تذکیه و بیع تفاوت قائل شده است، تذکیه یک حقیقت شرعیه و بیع یک حقیقت عرفیه است. گوئی آقای خوئی می گوید دلیل اجتهادی نداریم و لذا باید به اصل عملی رجوع کنیم. یلاحظ علیه: معلوم نیست این فرق به چه دلیل است؟ بیع معامله به معنای اخص و تذکیه معامله به معنای اعم است. جامع آنها امر عرفی بودن است. ما این عرف را طریق به شرعی می دانیم الا ما خرج بالدلیل.

ص: ۲۸۹

در صورت سوم و چهارم حتی اگر دلیل اجتهادی هم کافی نباشد که هست، و بخواهیم اصل عملی جاری کنیم، باز هم برائت جاری می شود. نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

مقام دوم: شبهه ی موضوعیه

در شبهه ی حکمیه مشکل ما از ناحیه ی شارع است و در موضوعیه مشکل ما جهل ما نسبت به خارج است. این هم چهار صورت است که فعلاً دو صورت آن را می-خوانیم:

صورت اول: شک در لحم مردد بین لحم غنم و لحم کلب. اگر غنم باشد هر دو قابلیت را دارد و اگر کلب باشد هیچ کدام را ندارد. در اینجا حکم شرع را می دانیم ولی نمی دانیم این گوشت مطروح علی الطریق لحم غنم است یا لحم کلب.

صورت دوم: شک در لحم که آیا لحم غنم است یا لحم ارنب، که در این صورت در اولی هر دو قابلیت را دارد و در دومی یک قابلیت دارد، طهارت دارد ولی حلیت آن محل تردید است.

در صورت اول به سراغ استصحاب عدم تذکیه نمی رویم، بلکه به سراغ اصل عملی می رویم. اصل در اشیاء طهارت است و اصل در لحوم حرمت است، و لذا می گوییم این طاهر است و حرام، به دلیل قاعده ی فقهی که در آن چه طبع اولیه ی آن حرمت است، حرمت جاری می کنیم الا ما خرح بالدلیل، إن قلت چرا به قاعده ی کل حیوان قابل للتذکیه الا الکلب و الخنزیر عمل نمی کنیم، یعنی به این کبری و به این عام عمل کنیم و بگوییم نمی دانیم این لحم مطروح علی الطریق لحم کلب و خنزیر هست یا نه و به عام تمسک کنیم و بگوییم حلال است. قلت زیرا این از قبیل تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص است که کسی آن را جائز نمی داند. زیرا عام (اکرام) حجت است در غیر فاسق. همان طور که عالم بودن را و عام را باید احراز کرد، فاسق نبودن را هم باید احراز کرد. و این مصداق احتمال دارد جزء خاصی باشد که عام آن را نمی گیرد. در ما نحن فیه همان طور که حیوانیت را احراز کردیم، لحم کلب و خنزیر نبودن را هم باید احراز کرد.

در صورت دوم که مردد بین لحم غنم و لحم ارنب است، که قابلیت طهارت هست ولی شک در قابلیت حلیت است، در اینجا هم دو استصحاب و اصل موضوعی را که کنار می گذاریم و در طهارت هم شک نداریم و نباید هم شک کنیم ولی حلیت چون اصل بر حرمت است قابل اجرا نیست، برخی علماء از راه استصحاب عدم تذکیه وارد شده اند ولی ما آن را قبول نکردیم و گفتیم عدم تذکیه میته بودن را ثابت نمی کند و بعلاوه قضیه ی متیقنه هم غیر از مشکوکه است و استصحاب عدم قابلیت هم که گفتیم استصحاب عدم ازلی است که عرفیت ندارد. مرحوم بروجردی می گفت اگر کسی استصحاب عدم ازلی نکند آیا به او می گویند نقض یقینه بالشک؟ کسی این را نمی گوید و معلوم می شود عرفیت ندارد. البته برای اجرای طهارت، احتیاج به قاعده هم نداریم زیرا دلیل اجتهادی هم داریم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۷ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

در تنبیه اول دو مقام داشتیم، شبهه ی حکمیه و شبهه ی موضوعیه که هر کدام چهار صورت داشت. در چهار صورت مقام اول، در صورت اول نه استصحاب عدم تذکیه را جاری کردیم و استصحاب عدم قابلیت را. و در مورد دوم اصاله الحلیه را جاری نکردیم ولی اصاله الطهاره را جاری کردیم. و در مورد سوم و چهارم هم گفتیم که هم طاهر است و هم حلال.

در شبهات موضوعیه نیز در صورت اول و دومی که بحث کردیم، گفتیم چون اصل موضوعی نداریم، باید اصل حکمی را اجرا کنیم.

ص: ۲۹۱

صورت سوم و چهارم شبهه ی موضوعیه

در احتمال مورد غفلت قرار گرفتن یکی از شرایط در ذبح غنم، اگر این شرط مسلمان نبودن ذابح باشد کاری نمی شود کرد ولی اگر دیگر موارد باشد، با توجه به مسلمان بودن ذابح، اصاله الصحه فی فعل المسلم جاری است. صورت چهارم هم همین است. اگر شک در جلل کردیم استصحاب عدم جلل می کنیم و می گوییم هم طاهر است و هم حلال.

پس این تنبیه ما مصداق پیدا نکرد و ما مسأله را با اصول حکمی حل کردیم و اصل موضوعی مصداق پیدا نکرد هر چند این قاعده ی کلی درست است ولی در اینجا مصداق نیافت.

تنبیه اول به پایان آمد.

تنبیه دوم:

بحث تنبیه در این است که در یک عمل عبادی مانند غسل که امرش دائر است بین وجوب و غیر استحباب، آیا احتیاط ممکن است یا نه؟ البته عنوان حرمت را به عنوان بدعت باید در نظر گرفت. به عنوان مقدمه چند نکته را باید تذکر داد:

مقدمه ی اول: شکی نیست که در توصلیات احتیاط ممکن است، مانند دفن جنازه ای که شک داریم متعلق به مسلمان است (واجب) یا غیر مسلمان. ما در توصلیات چون قصد قربت نمی خواهد مشکلی نداریم.

مقدمه ی دوم: آیا احتیاط ثواب دارد یا نه؟ تجری عقاب ندارد ولی احتیاط ثواب دارد یا نه؟ دارد. فرق بین اینها به حکم عقل است. کسی که محرکش امر قطعی نیست و امر محتمل محرک اوست، از کسی که محرکش امر قطعی نیست برتر است. تجری دو نوع است: تجری که آخوند می گوید که هتک حرمت مولا و پرده دری است که این که محل بحث ما نیست و در حرمت آن حرفی نیست ولی تجری مورد بحث ما این است که کسی که با ترس و لرز مایعی را به نیت شراب خورده ولی بعد معلوم شده که شراب نبوده است و آب بوده است. در آنجا قانون مولا را نشکسته است، منتهی تجری کرده است، فرق است بین انقیاد و تجری. در انقیاد قائل به ثواب هستیم ولی در تجری قائل به عقاب نیستیم.

ص: ۲۹۲

مقدمه ی سوم: اگر امر عبادت دائر بین وجوب و استحباب شود، در اینجا هم احتیاط ممکن است، زیرا هر دو امر دارد.

بحث اصلی در امکان احتیاط در عمل عبادی به هنگام دوران امر بین واجب و غیر مستحب است. شیخ گفته است که احتیاط به هیچ وجه ممکن نیست، زیرا ماهیت عبادت اقتضاء دارد که در امتثالش قصد امر کنیم و در اینجا اصلاً نمی دانیم که امر دارد یا نه؟ اگر واجب باشد امر دارد و اگر غیر مستحب باشد، اصلاً امر ندارد. قصد تقرب در عمل عبادی در سایه ی قصد الامر است. محققین بعد از شیخ کوشیده اند راهکارهائی برای احتیاط درست کنند. برخی از آنها در فرائد هم هست. آخوند هم اینها را نقل و نقد می کند منتهی بدون دسته بندی آنها را ذکر کرده است.

الطریق الاول: عقل حاکم است بر حسن الاحتیاط و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. یعنی کشف از امر شرعی بما هو حسن الاحتیاط، پس این مورد هم امر دارد ولی نه امر ذاتی بلکه بما هو غسل امر ندارد ولی بما هو احتیاط امر دارد. شیخ به این جواب داده و آخوند هم جواب داده است. جواب شیخ این است که این یک امر ارشادی است و امر ارشادی اطاعت ساز نیست. از نظر آخوند هم این مستلزم دور است. ما شرح این دو جواب را حذف می کنیم و خود ما یک جواب دیگر داریم که: الامر لا یثبت الموضوع. اگر مولا گفت اکرم العلماء این امر ثابت نمی کند که فلانی عالم است. به این ترتیب هم جواب حالت اول و هم جواب حالت دوم اثبات می شود. ما حسن احتیاط را قبول داریم ولی نمی دانیم اصلاً در اینجا احتیاط امکان دارد یا نه؟ و الحکم لا یثبت الموضوع. یحسن الاحتیاط فیما یمکن الاحتیاط احتیاط امر می خواهد و اینجا معلوم نیست امر داشته باشد. این جواب روشن تر از جواب شیخ و آخوند است. موضوع حکم عقل چیزی است که امکن فیه الاحتیاط.

الطریق الثانی: از این که شارع به احتیاط ثواب می دهد از وجود این ثواب کشف می-کنیم وجود امر شارع را به حکم ثانی. فرق بین این و اولی این است که در اولی برهان انی است و در اینجا برهان لمی است. در اولی از علت پی بردیم به حکم شرع، چون احتیاط حسن بود شارع حکم کرده بود و در اینجا از معلول پی می بریم به حکم شارع، چون به احتیاط ثواب می دهد معلوم می شود حکم وجود داشته است. یلاحظ علیه: اشکالی که بر طریق اول کردیم اینجا هم وارد است. احتیاط در جائی است که امکن فیه الاحتیاط.

الطریق الثالث: اصلاً احتیاط در عبادت منهای امر است و عبادت قصد الامر نیاز ندارد، یعنی مراد از احتیاط در اینجا عبادت منهای امر است. این جواب در شأن یک اصولی نیست، زیرا روح عبادت قصد الامر است، و الّا نماز بدون قصد الامر که یک ورزش بیشتر نیست.

الطریق الرابع: در عبادت قصد الامر الاحتمالی کافی است. این حرف بدی نیست ولی جواب بهتر از این هم هست. البته این جواب مربوط به جائی است که بدانیم این غیرمستحب حرام هم نیست. اصل عبادت امر قطعی دارد ولی در احتیاط اغلب همین طور است مانند خواندن نماز به چهار طرف که اصل نماز حکم دارد ولی به اطراف که نماز می خوانیم اینها حکم ندارد.

الطریق الخامس: بگوییم قصد الامر لازم نیست، قربه الی الله بودن کافی است. و مبنای امام هم همین است. در این طریق نه امر قطعی و نه امر محتمل لازم نیست، در بحث تعبدی و توصلی این بحث را مفصل مطرح کردیم. در این طریق من قربه الی الله عمل را انجام می دهم حال مطابق واقع شد که شد و نشد هم من کار خودم را انجام داده ام..

ص: ۲۹۴

الطریق السادس: در مستحبات تساهل در کار است، التسامح فی ادله السنن، یعنی با روایاتی که در تسامح است امر درست کنیم برای این عملی که می خواهیم انجام دهیم. اگر روایاتی داریم که می گوید در ادله ی سنن تسامح داشته باشیم، از آنها امر درست کنیم برای این عملی که می خواهیم انجام دهیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۰ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

تسامح در ادله ی سنن

بحث از تسامح در ادله سنن در حقیقت ادامه ی تنبیه قبلی است. در تنبیه قبلی بحث در امکان احتیاط بین واجب و غیرمستحب بود که پنج وجه برای امکان امر در آنها ذکر شد و هیچ یک را نپسندیدیم و در طریق ششم به قصد قربت رسیدیم (طریق پنجم در بحث جلسه ی گذشته) و گفتیم تنها راه حل این است که بگوییم در اینجا بگوییم اگر بین واجب و غیرمستحب شک کردیم، آن عمل را با قصد قربت انجام دهیم. حال شیخ می خواهد با تمسک به روایات تسامح در ادله ی سنن، برای چنین موضوعی که مردد است بین واجب و غیرمستحب امر درست کند. روایات تسامح حتی اگر یک روایت ضعیفی انجام کاری را توصیه کرده باشد، برای آن کار امر درست می کنند و نه تنها برای آن فعل ثواب درست می کند، بلکه آن فعل را مستحب هم می کند. روایات من بلغ دو کار انجام می دهد: هم ثواب می دهد و هم عمل را مستحب می کند.

تاریخچه ی بحث

تاریخچه ی این بحث برمی گردد به زمان شهید اول. این بحث را فریقین دارند. تعبیر اهل سنت الخبر الضعیف فی نقل الفضائل یا فضائل الاعمال است. ولی در شیعه نخستین بار شهید اول در الذکری (۷۳۴ _ ۷۸۶ق.) و پس از ایشان ابن فهد (۸۴۱) در عده الداعی و سپس شیخ بهائی (۱۰۳۰ق.) به آن پرداخته اند و سپس کسی خوب بحث نکرده تا زمان شیخ انصاری که رسانه ی ایشان در این زمینه، چند بار چاپ شده است، از جمله در آخر متاجر و مؤلف اوثق الوسائل فی شرح الرسائل هم این رساله را به صورت کامل در این بحث آورده است. توجه به تاریخچه مباحث از یادگارهای مرحوم بروجردی است.

ص: ۲۹۵

ملاکات مختلف در مسأله

نکته ی دیگر این است که این مسأله، یک مسأله ی اصولی است یا فقهی یا کلامی؟ هر سه جور می تواند باشد؛ با این توضیح که اگر از این دریچه وارد شویم که آیا شرائط حجیت خبر که در واجباب و محرمات مورد نظر است، در نقل مستحبات هم هست یا نه؟ یا در مستحبات ثقه بودن و نبودن راوی مهم نیست، در این صورت مسأله اصولی است و اگر از این راه وارد شویم که آیا با این عمل فقط به من ثواب می دهند یا نه، بعلاوه خود عمل هم مستحب است مسأله فقهی خواهد شد. و اگر از

این نظر بحث کنیم که اگر انقیاداً به خبر ضعیفی عمل کردم به من ثواب می دهند یا نه مسأله کلامی خواهد شد.

استدلال بر مسأله

از سه راه بر این مسأله استدلال کرده اند:

دلیل اول: اجماع _ اجماع بر این که این شرایط مربوط به واجبات است نه مستحبات. یلاحظ علیه: چون این اجماع برآمده از روایاتی است که ذکر خواهد شد، این اجماع مدرکی است و چون مدارک و روایات را جداگانه بررسی می کنیم، اجماع را کنار می-گذاریم.

دلیل دوم: عقل _ عقل حکم می کند کسی که هم مستحبات روشن و قطعی را به جا می آورد و هم مستحباتی که محتمل است را به جا می آورد، این آدم خوبی است و شایسته ی پاداش است. یلاحظ علیه:

• اولاً ما مطلق ثواب و اصل ثواب را نمی خواهیم بلکه ثوابی را که در روایت آمده مورد نظر است، مانند وجوب جنت برای کسی که پیاز عکه را در مکه بخورد و معلوم است که این موضوع با عقل ثابت نمی شود.

• ثانیاً ما علاوه بر اثبات ثواب، می خواهیم این عمل را مستحب کنیم و برای آن امر درست کنیم و این با عقل ثابت نمی شود. لذا باید روایات را بررسی کرد.

دلیل سوم: روایات ــ در باب ۱۸ از ابواب مقدمات عبادات، شیخ حر ۹ روایت آورده است، ولی این روایات به ۴ روایت برمی گردد. زیرا شیخ حر از هشام بن سالم ۳ روایت نقل کرده است، ولی هشام که از امام سه بار نپرسیده ولی نقل او دو تاست، یک بار مستقیماً از امام نقل کرده و گاه از طریق صفوان بن یحیی؛ یک بار بدون واسطه و یک بار هم با واسطه.

روایت ۱ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات:

۱۸۲ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَابَوَيْهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)

صدوق (۳۸۱ ق.) که ثقه است، علی بن موسی همان علی بن موسی کَمندانی یا کُمیذانی یا کُمندانی است و کُمندان نام قدیم قم است، نهری هم به این نام نهر کَمندان در قم قبلاً بود. احمد بن محمد را از طریق شاگردش می شناسیم، شاگرد او، یکی از عده من اصحابنا کافی است، لذا شیخ او یعنی این احمد بن محمد، همان احمد بن محمد بن عیسی قمی است، نه احمد بن محمد بن خالد برقی. البته چون هر دو ثقه هستند، هر کدام که باشند اثر عملی بر ارزش روایت ندارد. البته علی بن موسی توثیق نشده ولی کلینی او را جزو عده آورده است و معلوم می شود قدر و منزلتی داشته است. بقیه هم ثقه هستند، حدیث اگر بلنگد فقط به خاطر علی بن موسی استرروایت ۳ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۴ أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ ص شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ کَانَ أَجْرُ ذَلِکَ لَهُ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ

اولی همان احمد بن محمد بن خالد است. در اینجا هشام مستقیماً از امام نقل می کندرروایت ۶ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۷ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ سَمِعَ شَیْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَی شَیْ ءٍ فَصَنَعَهُ کَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ عَلَی مَا بَلَغَهُ

همه افراد این سلسله ثقه هستند. البته احتمال این که هشام دو بار این مطلب را از امام شنیده باشد، هست ولی این احتمال ضعیف است و لذا ما این دو روایت را یک روایت حساب می کنیم، و طبیعی است تفاوت الفاظ دو روایت هم به این دلیل است که روایت نقل به معنی استدو روایت هم از محمد بن مروان داریم که او هم ثقه است. یکی از دو روایت او به نقل از امام صادق علیه السلام است و دیگری از امام باقر علیه السلام. و لذا این دو، دو روایت مستقل به حساب می آید و بر خلاف مورد قبل یک روایت نیست.

رروایت ۴ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۵ وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِیِّ ص شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَفَعَلَ ذَلِکَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِیِّ ص کَانَ لَهُ ذَلِکَ الثَّوَابُ وَ إِنْ کَانَ النَّبِیُّ ص لَمْ یَقُلْهُ

ص: ۲۹۸

عن ابیه با توجه به دأب صاحب وسائل و با توجه به روایت قبلی یعنی أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ از پدرش یعنی محمد بن خالد برقی که کنیه اش ابوعبدالله است، نقل می کند، احمد بن نضر خزاز کوفی ثقه است و محمد بن مروان هم که ثقه استرروایت ۷ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۸ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَی عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِکَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِکَ الثَّوَابِ أُوتِیَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْحَدِیثُ کَمَا بَلَغَهُ

روایت از کلینی است، و مروی عنه محمد بن یحیی عطار قمی است. محمد بن الحسین ابی الخطاب (۲۶۲ق.)، محمد بن سنان ضعیف است و عمران زعفرانی مجهول است. مجهول با ضعیف فرق دارد. پس این روایت ضعیف است.

از ۹ حدیث این باب، ۴ حدیث دیگر باقی می ماند که از بین آنها، حدیث ۸ و ۹ سند ندارد و معلوم می شود که یا همان روایت محمد بن مروان است یا روایت هشام بن سالم که یکی از آنها در عده الداعی آمده است و دیگری در کتاب الاقبال.

رروایت ۸ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۹ أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِی عُدَّهِ الدَّاعِی قَالَ رَوَی الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَی الْأَئِمَّهِ ع أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الْخَیْرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا نُقِلَ إِلَیْهِ

روایت ۹ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۹۰ عَلِیُّ بْنُ مُوسَی بْنِ جَعْفَرِ بْنِ طَاوُسٍ فِی کِتَابِ الْإِقْبَالِ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ مَنْ بَلَغَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الْخَیْرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ [أَجْرُ] ذَلِکَ وَ إِنْ (لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا بَلَغَهُ)

پس این دو روایت در حقیقت روایت نیستند، بلکه در کتابها و منابع متأخر آمده اند. دو روایت دیگر این باب هم ارتباطی به مسأله ما نداردروایت ۲ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۱۸۳ وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَیْبَهَ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَیْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِیَّ بْنَ مُوسَی الرِّضَا ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ قَالَ مَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ بِإِیمَانِهِ فِی الدُّنْیَا إِلَی جَنَّتِهِ وَ دَارِ کَرَامَتِهِ فِی الْآخِرَهِ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلتَّسْلِیمِ لِلَّهِ وَ الثِّقَهِ بِهِ وَ السُّکُونِ إِلَی مَا وَعَدَهُ مِنْ ثَوَابِهِ حَتَّی یَطْمَئِنَّ إِلَیْهِ الْحَدِیثَ

این روایت ناظر به ثوابهائی است که با سند صحیح به دست ما رسیده استرروایت ۵ باب ۱۸ از ابواب مقدمات العبادات

۱۸۶ وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِیِّ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَی عَمَلٍ ثَوَاباً فَهُوَ مُنْجِزُهُ لَهُ وَ مَنْ أَوْعَدَهُ عَلَی عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِیهِ بِالْخِیَارِ

این روایت هم رد معتزله است. که می گفتند خدا اگر وعده داد باید مطابق آن عمل کند و اگر وعید داد هم باید مطابق آن عمل کند ولی امام می فرماید عدم عمل به وعید تخلف نیست و خداوند نسبت به انجام یا عدم انجام آن مختار است. در زندگی ما هم اگر کسی به کسی وعید دهد و به آن عمل نکند، نمی گویند او تخلف کرد، بلکه این کار را کرامت می نامند.

به این تتیجه رسیدیم که گر چه یک سند از دو سند هشام و یک سند از دو سند محمد بن مروان ضعیف است، ولی این روایات تواتر معنوی دارد و مضمون روایت قطعی است و می توان به آن عمل کرد و بقیه ی روایات هم که مربوط به بحث ما نبود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۱ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که از اخبار من بلغ فقط این اثبات می شود که فلان عمل ثواب دارد یا اثبات می شود که آن عمل استحباب هم دارد. این روایات در پی ترغیب برای ثواب بردن از برخی اعمال است یا برای جعل استحباب بر آن اعمال. شیخ نظر اول را دارد که این روایات ناظر به این است که کسی که به این اخبار عمل کند، ثواب می برد و این ثواب به خاطر خود عمل نیست، بلکه به خاطر انقیاد است ولی آخوند و صاحب العنوانین می گویند ثواب مال خود عمل است و عمل مستحب است که ثواب دارد، یعنی مصلحتی بر عمل مترتب می شود که آن را مستحب می کند.

بررسی نظریه ی شیخ

شیخ می فرماید از روایات استفاه می شود که ثواب مال انقیاد است نه خود عمل. از نظر او روایات چنین تعابیری دارد: من بلغه، من سمع، عمل ذلک طلب قول النبی، عمل ذلک التماس ذلک الثواب. در سه روایت اول محرک مکلف، برای انجام بلوغ است: من بلغه شیء من الثواب. داعی مکلف همان رسیدن از سوی پیامبر است، ولی در روایت محمد بن مروان صریحاً گفته شده است طلب قول النبی، التماس ذلک الثواب، کأنه آن کار را انجام می دهیم بما انه معنون بالبلوغ، یا معنون بطلب قول النبی، یا المتاس ذلک الثواب. این عناوین عبارت اخری انقیاد است. در خود عمل تغییری رخ نداده است، بلکه تمام مسأله در عنوان است. این جا هم عناوین قصدیه است. روح فرمایش شیخ این است که ما عمل را به خاطر خود عمل انجام نمی-دهیم، بلکه به خاطر این عناوین انجام می دهیم. این عناوین تقییدیه که آورده شود عمل همراه با انقیاد خواهد بود. این عناوین تقییدیه سبب می شود که عمل رنگ انقیاد به خود بگیرد.

ص: ۳۰۱

ما مؤیدی برای فرمایش شیخ ذکر می کنیم. این جا اشتباهی هم وجود دارد که عده ای خیال می کنند اخبار من بلغ تنها مربوط به جاهائی است که مستحبات ضعیفه السند است ولی این طور نیست و افزون بر آن، مستحبات دارای سند محکم و حتی واجبات را هم شامل است. در اینجا اگر خداوند ثواب انقیاد را بدهد این حکم عقل است ولی اگر ثواب مندرج در همان روایت را بدهد این تفضل است.

نظریه های در برابر شیخ

در برابر نظریه ی شیخ دو نظریه ی دیگر هم هست.

نظریه ی اول ـ یک نظریه از کتاب العناوین که کتابی مربوط به قواعد فقهیه در دو جلد است، و از کتابهای بسیار مفید است که شناخته نیست و حتماً آن را فراهم کنید. مرحوم مراغی مؤلف این کتاب می گوید این روایات در مقام دادن حجیت به خبر ضعیف است. در واجبات و محرمات مته روی خشخاش گذاشته شود ولی این روایات می گوید در مستحبات لازم نیست چنین شود. یلاحظ علیه: این فرمایش ایشان قابل خدشه است. اگر این روایات واقعاً در مقام اعطای حجیت به ضعاف باشد، باید الغای احتمال خلاف کند و حال آن که این روایات شک و خلاف را حفظ می کند و می گوید و إن کان رسول الله لم یقله. اعطای حجیت با این لسان سازگار نیست.

نظریه ی دوم ـ نظریه ی دیگر نظریه ی محقق خراسانی در کفایه است که دو مطلب دارد: یکی در رد شیخ و دیگری در اثبات استدلال خودش. صاحب عناوین می گفت این روایات اعطای حجیت ولی آخوند می گوید این عمل می شود مستحب و مستحب هم شایسته ی انجام دادن. مطلب اول آخوند که در رد شیخ است بر این موضوع استوار است که فرق است بین دواعی و عناوین. مثلاً در نماز ظهر داعی امتثال امر خداست و این یک عنوان تعلیلی است، ولی عنوان ظهر و عصر یک عنوان تقییدی است و نماز هم از عناوین قصدیه است. در بحث ما هم عناوینی مانند طلب و التماس عناوین تعلیلی هستند، اینها دواعی هستند، این عناوین روی فعل و عمل منطبق نمی شود و ثواب مال عمل است و اینها فقط دواعی و علل هستند، در واقع آخوند می خواهد بگوید شیخ بین عناوین تعلیلی و تقییدی خلط کرده است. اگر ثواب به عنوان داده شود، عمل دیگر مستحب نیست ولی اگر ثواب مال خود عمل باشد، عمل مستحب خواهد شد. یلاحظ علیه: العناوین التعلیلیه عناوین تقییده. گاه برخی عناوین تعلیلیه به عناوین تقییدیه تبدیل می شود. مانند لاتشرب الخمر لسکره یا اکرم زیدا لعلمه که معنی آن این است که لاتشرب المسکر و اکرم زیدا عالماً. به عبارت دیگر این قبول است که طلب قول النبی داعی است ولی این تعلیل دلیل نمی شود که عنوان تقییدی نشود. این طور نیست که هیچ جا عنوان تعلیلی به تقییدی تبدیل نشود. و اگر این را قبول کردیم، مانعی ندارد که بگوییم در اینجا هم ثواب مال انقیاد است و ثواب به عمل برنمی گردد، بلکه به عملی برمی گردد که مقید است به انقیاد، عملی که مرکب است از خود فعل بعلاوه ی طلب فعل النبی.

مطلب دوم آخوند استدلال بر مدعای خودش است که به استناد روایت هشام آن را مطرح ساخته است. آخوند می گوید در این روایت، کلمه ی ذلک به کجا برمی گردد:

مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ

ذلک به عمل برمی گردد. پس چرا می گویید ثواب مال عمل نیست. یلاحظ علیه: اولاً این روایات منحصر به روایت هشام نیست، دو روایت از آن محمد بن مروان است که در آن آمده کان له ذلک الثواب و یا التماس ثواب ذلک، ثانیاً اگر فرض کنیم که ذلک به عمل برگردد. آیا این ثواب را مطلقاً می دهند یا در ظروف و شرایط خاصی؟ مسلماً اولی نیست. این ظروف و شرایط همان همراه بودن با بلغ عن النبی، طلب قول النبی و مانند آن است. یعنی یک ظرف مقید به قیود ثلاثه. و این نشان می دهد که ثواب مال خود عمل نیست، اگر آن شرایط نباشد، آن ثواب وجود نخواهد داشت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

طبق نظر آخوند یک مصلحتی در عمل پیش می آید که عمل را مستحب می کند. نظر اول یعنی نظر شیخ فقط می خواهد حکم عقل را که انقیاد ثواب دارد درست کند و نظر دوم که نظر آخوند است مصلحتی را در عمل کشف می کند که عمل را مستحب ذاتی می کند.

نظریه ی محقق نائینی

طبق نظر محقق نائینی فعل ذاتاً مستحب نیست، زیرا اولاً فعمله و فعله که در روایت آمده، به معنای فلیفعل و فلیعمل است، یعنی این جمله ی خبری به معنای امر است، ماضی به معنای امر است. ثانیاً وقتی عنوان بلوغ بر فعل منطبق شد، یک مصلحت عارض می شود و یک مصلحت تولید می شود و این عمل مستحب عرضی می شود، بر خلاف نظر آخوند که مستحب را مستحب ذاتی می دانست محقق نائینی این مستحب را عرضی می داند. یلاحظ علیه: گرچه جملات خبریه به جای امر استفاده می شود ولی این مربوط به جائی است که شیء محبوبیت کثیری دارد که مولی حاضر به ترک آن نیست. این درست است که ولدی یصلّی آکد از یا ولدی صلّ است. ولی اینجا که محبوبیت کثیر نیست و تنها به دلیل بلوغ و دیگر عناوین است که برای فعل محبوبیت درست می کنیم و بعید است در اینجا جمله ی خبریه مانند جمله ی انشائیه باشد.

ص: ۳۰۳

نظریه ی چهارم: نظریه ی ما

در مطلق و مقید خواندیم که اخذ اطلاق منوط به این است که متکلم در مقام بیان باشد. آیا این روایات در مقام بیان است که هر خبری که برسد اعم از ضعیف و صحیح و اعم از واجب و مستحب عمل به آن ثواب دارد و یا اصلاً در مقام بیان نحوه ی بلوغ نیست و لذا هر بلوغی را شامل نیست. آقایان فقط خبر ضعیف را گرفته اند، چه بسا این روایات فقط ناظر به بلوغ خبر

واجد شرایط باشد، هر چند این خبر در واقع دروغ باشد. یعنی می خواهد بگوید اگر خبر حجت داشت به آن عمل کنید هر چند دروغ باشد. تکیه ی ما بر بلغ است. معلوم نیست چرا بلغ را آقایان به معنای خبر ضعیف گرفته اند. من بلغ اطلاق ندارد زیرا متکلم در مقام بیان نیست.

ثمرات مسأله

این بحث سه ثمره بر مبنای علماء دارد.

ثمره ی اول ـ مثلاً اگر خبر ضعیفی وارد شد مانند اذا اردت دخول المسجد فتوضیء آیا با این وضو می توان نماز خواند؟ طبق مبنای شیخ نه و طبق مبنای آخوند بله. یلاحظ علیه: این خوب است ولی وقتی که ثابت شود کل وضوء مستحب رافع للحدث ولی ممکن است وضوء مستحب باشد ولی رافع حدث نباشد مانند وضوء تجدیدی یا وضوء زن حائض. بعلاوه به عقیده ی برخی مانند امام وضوء مستحب بالذات است و اگر این طور شد با این وضوء نمی توان نماز خواند. پس اولین ثمره ثابت نشد.

ص: ۳۰۴

ثمره ی دوم ـ مثلًا اگر خبری وارد شود که یستحب غسل اللحیه المسترسله. حال اگر موقع مسح دست خشک شود، طبق نظر شیخ از رطوبت لحیه، نمی توان استفاده کرد و پا را مسح کرد، چون عمل مستحب نیست و فقط ثواب دارد و طبق نظر آخوند می توان چون خود عمل هم مستحب است.

ثمره ی سوم ـ این ثمره بین نظریه ی آخوند و نظریه ی نائینی است. به عنوان مثال اگر یک خبر ضعیف داشته باشیم که فلان چیز مستحب است و یک خبر ثقه داشته باشیم که همان عمل مستحب نیست. طبق مبنای آخوند این دو خبر متعارض می شود چون هر دو مستحبند یکی از اول مستحب بود و دیگری هم مستحب شد. ولی طبق نظر نائینی این دو خبر هم سطح نیستند و لذا تعارض نیست، زیرا یکی مستحب بالذات است و دیگری مستحب بالعرض.

تنبیه چهارم ـ اجراء برائت در شبهات موضوعیه

یقع الکلام فی مقامین:

- مقام اول: جریان البرائه العقلیه: یعنی عقاب بلا بیان

- مقام ثانی: جریان البرائه الشرعیه: یعنی اقتضای حدیث رفع

مقام اول: جریان برائت عقلی در شبهات موضوعیه ی تحریمیهدر اولی عده ای گفته اند برائت عقلی در شبهات موضوعیه به دلیل عقاب بلاـ بیان جاری نمی شود. زیرا شارع کبری را بیان کرده است و بیان صغری وظیفه ی شارع نیست. یلاحظ علیه: شرع مقدس باید کبری را بیان کند اما دلیل عقلی ما عقاب بلابیان نیست، بلکه عقاب بلاحجت است. و حجت مرکب از کبری و صغری است. و در این جا کبری هست ولی صغری نیست.

ص: ۳۰۵

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

در بحث برائت، محور اصلی و میزان شبهه ی حکمیه ی بدویه است، لذا دوازده مسأله ی شیخ انصاری (حکمیه و موضوعیه و دوران بین المحظورین که هر کدام هم چهار صورت فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین و موضوعیه دارد) را مرحوم آخوند در دو محور کلی خلاصه و بررسی کرده است: شبهه ی حکمیه و شبهه ی موضوعیه. شاید هم اگر شیخ مفصل بحث نکرده بود، آخوند این قدر مختصر بحث نمی کرد.

ادامه ی بحث در شبهات موضوعیه

مشهور این است که در شبهات موضوعیه برائت جاری می کنیم. ولی از طرف دیگر که نگاه کنیم، شرع از ما خواسته است که خمر را ترک کنیم و این نهی، یک ترک خمر واقعی لازم دارد و به عنوان مقدمه ی واجب باید از خمر تفصیلی و خمر اجمالی و خمر احتمالی اجتناب کنیم. شیخ در جواب می گوید جائی که معلوم تفصیلی است مولی حجت دارد و جائی که معلوم اجمالی است هم مولی حجت دارد ولی دیگر در محتمل حجت ندارد. این حرف درست است ولی شبهه را جواب نمی دهد. چون می-گویند در محتمل هم حجت است از باب مقدمه واجب. جواب ما این است که این که کجا حجت هست و کجا نیست، چهار حالت دارد:

اول: ان یتعلق الحکم بالموضوع علی نحو العام الاستغراقی _ مانند لاتشرب الخمر که در این صورت به تعداد افراد خمر، حرمت و حکم و امر داریم. اگر این قسم باشد دیگر مقدمه و ذی المقدمه معنی ندارد. امر به حکم قضیه ی حقیقیه رفته روی افراد خارجی در طول زمان و وقتی در یک مورد شک کردیم این شبهه بدویه است که با مقراض برائت آن را قیچی می کنیم.

ص: ۳۰۶

دوم: ان یتعلق الحکم بالموضوع علی نحو العام المجموعی _ مانند این که علماء را اکرام کن. که اگر نود و نه درصد هم اکرام شود و یک نفر نشود کار انجام نشده است. در اینجا اگر در یک مورد شک کردم، در حقیقت شک دارم که این مورد جزو آن مجموعه باقی مانده هست یا نه؟ اینجا از نوع اقل و اکثر ارتباطی است که باز هم با مقراض برائت چیده می شود. در این صورت هم مقدمه و ذی المقدمه نداریم. در مورد اول به تعداد حرمتها عصیان داریم ولی در دومی یک حرمت داریم و یک عصیان. در اول شک در حرمت زائد است و دومی شک در جزئیت زائد است.

سوم: ان یتعلق الحکم بالامر البسیط المحصَّل _ در این حالت حرمت و حکم روی یک امر بسیط است که محصَّل است و محصِل آن ترک همه مقدمات است. مانند طهارت که اگر آن را یک امر بسیط ناشی از انجام همه مقدمات و اعمال بدانیم، حال اگر شک کنم که مسح یک انگشت کافی است یا نه بلکه باید هر پنج انگشت پا را مسح کرد، باید همه را انجام داد. در اینجا شک دارم که محقق طهارت را انجام داده-ام یا نه؟ در این مبنا، طهارت یک امر بسیط معلوم است و عقل می گوید

اشتغال یقینی به واجب بسیط معلوم، برائت یقینی می خواهد و باید به مسح یک انگشت کفایت نکرد. در اینجا با عدم ترک یک خمر و مسح یک انگشت معلوم نیست واجب محقق شده است یا نه. اینجا مقدمه و ذی المقدمه داریم.

چهـارم: ان یکون الحرام بعنوان الوصف ــ در این فرض، حرام به عنوان وصف بیـان شـده است، ماننـد کن لاشارب الخمر. در اینجا هم مقـدمیت قابل تصور است و بایـد از محتمل پرهیز کرد، زیرا آن چه واجب است این است که شارب خمر نباشد و در اینجا هم حتی باید از محتمل پرهیز کرد.

قانونگذاری بین بشـر و نیز در احکام شـرعی آن گونه که از ظاهر قرآن و روایات برداشت می شود، متناسب با قسم اول است، یعنی امر به نحو عام اسـتغراقی به موضوع تعلق گرفته و هر حا شک کردیم، چون شـبهه بدویه است برائت جاری می-کنیم. مع الوصف به نظر من در شـبهات موضوعیه بایـد حد وسط را گرفت. اگر در شـبهه ی موضوعیه علم در آستین باشد، باید تفتیش کرد. مانند وقتی که شک کنم مال به حد نصاب زکات رسیده یا نه و یا وقتی که شک کنم که برای حج مستطیع شده ام یا نه. پس باید تفصـیل قائل شد که اگر فحص آسان باشد، باید فحص کرد و نمی توان برائت جاری کرد و اگر فحص آسان نباشد، می توان برائت جـاری کرد، یعنی ولی اگر فحص نوعی حرج است و تفتیش طولانـی است لازم نیست برائت جاری شود، مگر این که لایعلم الا بالفحص. البته در طهارت و نجاست شرع قائل به تسامح است و فحص لازم نیست.

تنبیه پنجم

این تنبیه دو بحث دارد:

حسن احتیـاط مطلقاً ــ مطلقاً یعنی در هر حالی احتیاط کنیم، حجت بر عـدم حرمت داشـته باشـیم یا نداشـته باشـیم، موضوع از امور مهمه (دماء و اموال و اعراض) باشد یا نه، احتمال آن قوی باشد یا نه. احتیاط در همه ی این موارد خوب است.

ص: ۳۰۸

حدود احتیاط _ شیخ می فرماید حد احتیاط آن است که مخل به نظام نباشد و این نوع از احتیاط با ترجیح بعضی از احتیاطات بر بعض دیگر چه از ناحیه ی احتمال و چه از ناحیه ی محتمل قابل تصور است، و اگر قرار باشد این احتیاط حسن را همه رعایت کنند، نظام جامعه بر هم می خورد. یلاحظ علیه: ولی به نظر من همین که بگوییم به حد عسر و حرج نرسد، کافی است. یعنی حد احتیاط پایین تر از اخلال به نظام است و همان عسر و حرج است. مثلا اگر محتمل قوی است آن را بر محتمل ضعیف ترجیح دهیم مانند محتمل مربوط به دماء که مقدم داشته می شود بر محتمل خمریت. گاه هر دو یک سان است ولی احتمال قوی و ضعیف است که در اینجا هم اقوی احتمالاً بر اضعف احتمالاً مقدم داشته شود. به خصوص اگر قائل به حرمت عمل حرجی یا عمل منتهی به ترک اهم مانند احتیاط مستلزم ترک تحصیل دین یا تشویه چهره ی دین یا متنفر شدن مردم از آن و دیگر عناوین ثانویه مثل این باشیم. امام خمینی مبنایشان این بود که عبادت حرجی حرام است بر خلاف سایر علماء که می گویند عبادت غیرحرجی واجب نیست، ایشان می فرمود که از روایات استفاده می شود که عبادات حرجی اصلاً مشروع نیست، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، یعنی احکام حرجی اصلاً مشروع نیست. در اینجا خوب است به این روایت ابی جارود اشاره کنیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَ لَا تُكَرِّهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَى عِبَادِ اللَّهِ فَتَكُونُوا كَالرَّاكِبِ الْمُنْبَتِّ الَّذِي لَا سَفَراً قَطَعَ وَ لَا ظَهْراً أَبْقَى (الكافي، ج ۲، ص ۸۶)

ص: ۳۰۹

اصل دوم: تخییر

رسائل برای تخییر فصلی را نگشوده است و مباحث آن گاه در برائت و گاه در اشتغال آمده است. این بحث را بعد از تعطیلات آغاز خواهیم کرد.

تذکر در باره ی دهه ی سوم صفر

در این ایام تعطیل اگر در قم هستید بی کار نباشد و اگر هم به تبلیغ می روید کاری کنید که منبرتان تحول در سامع ایجاد کند، ولو برای یکی دو ساعت. بیش از همه هم به سراغ نسل جوان بروید که بیش از همه در معرض هجوم هستند. در پاسخ به شبهات بی این که شبهه را بگویید جواب بدهید. مقامات و خدمات علمی و مبارزات ائمه علیهم السلام را ذکر کنید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

فصل فی اصاله التخییر

قبل از شروع بحث امور ثلاثه ای را مطرح می کنیم:

المطلب الاول: مرحوم شیخ انصاری برای اصل برائت فصلی گشوده است به نام فصل فی الشک فی التکلیف (شک در تکلیف مجرای برائت است) بعد فصل دیگری برای اشتغال گشوده است به نام الموضع الثانی فی الشک فی المکلف به (که مجرای احتیاط و اشتغال ذمه است) و هکذا فصلی برای استصحاب گشوده است ولی فصل جداگانه ای برای تخییر منعقد نکرده است و حال آنکه خود ایشان قائل است که اصول عملیه چهار اصل می باشد. (خلافا لصاحب الکفایه که فصلی برای تخییر گشوده است) حال چرا شیخ برای تخییر فصلی نگشوده است؟

جواب این است که شیخ قائل است که گاهی شک در تکلیف است و گاه شک در مکلف به. ایشان هر دو مورد را سه مطلب بحث کرده است و هر مطلب چهار مسئله دارد.

ص: ۳۱۰

- مطلب اول شبهه ی تحریمیه است با چهار مسئله که عبارتند از فقدان النص، اجمال النص، تعارض النصین و شبهه ی موضوعیه
- مطلب دوم شبهه ی وجوبیه با همان چهار مسئله
- مطلب سوم دوران امر بین المحذورین است که آن هم همان چهار مسئله را شامل می شود.

از این مجرای تخییر همان مطلب سوم است که از باب شک در تکلیف و در دوران امر بین محذورین می باشد و چون شیخ آن را از اقسام شک در تکلیف بیان کرده دیگر فصل جداگانه ای برای ان نگشوده است.

بعد در باب شک در مکلف به سه مطلب بیان کرده است و هرکدام همان چهار مسئله را دارا است.

از این رو مجرای تخییر اگر در شک در تکلیف باشد و یا در مکلف به در همان فصل سوم در هر دو مورد بحث شده است.

مثال شک در تکلیف در دوران امر بین المحذورین: انسانی را به دادگاه وارد کرده اند و امر او مردد است بین اینکه مومن باشد و در نتیجه خونش محفوظ بماند و یا محارب باشد که واجب باشد که کشته شود. در اینجا در نوع تکلیف شک داریم که مردد بین وجوب حفظ نفس و حرمت حفظ نفس است.

مثال در مورد شک در مکلف به در دوران امر بین المحذورین: این در جائی است که نوع تکلیف را بدانیم ولی متعلق آن را نداریم مثلاـ در زمان غیبت، هنگام ظهر می دانیم که یا ظهر واجب است و جمعه حرام و یا بر عکس در اینجا به نوع تکلیف علم داریم که همان وجوب و حرمت است ولی نمی دانیم هر کدام به چه چیزی تعلق گرفته است.

ص: ۳۱۱

نکته ی دیگر این است که شیخ در اول رسائل که مجرای اصول را بیان می کند در بیان مجاری اصول دو عبارت دارد. یک عبارت آن با تقسیم شیخ در آنچه گذشت موافق است ولی عبارت دیگر با آن تقسیم تطبیق نمی کند. شیخ در بیان دوم می گوید: اگر در چیزی شک کنیم یا احتیاط در آن راه دارد یا نه اگر نه مجرای تخییر است ولی اگر احتیاط ممکن باشد یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به. شیخ با این بیان، تخییر را از تحت شک در تکلیف و شک در مکلف به خارج کرده است و از این رو تخییر دیگر زیر مجموعه ی آن دو نیست و اگر شیخ این تفصیل را قبول کند باید اساس تقسیم رسائل را تغییر دهد.

ما بر خلاف مشی شیخ برای هر یک از آن اصول اربعه فصلی جداگانه باز می کنیم تا برای مبتدیان قابل فهم باشد.

المطلب الثانی: بحث ما در دوران امر بین المحذورین چه از باب شک در تکلیف باشد یا در مکلف به در کدام یک از آن چهار مسئله که شیخ مطرح کرده است (فقدان النص اجمال النص تعارض النصین شبهه ی موضوعیه) فقط فقدان النص و اجمال النص و شبهه ی موضوعیه را بحث می کنیم

فقدان نص در جائی است که مثلا نصی در مسئله ای وجود ندارد ولی اجماع در دو قول متعارض استوار است.

اجمال نص به این معنا است که گاه نصی وجود دارد مثلاـ امری از ناحیه ی شارع وارد شده و ما نمی دانیم از باب وجوب است یا برای تهدید است (گاهی امر برای تهدید به کار می رود مثلا کسی می گوید اگر هنر داری انجام بده)

ما دیگر تعارض نصین را در این مقام بحث نمی کنیم و آن را به باب تعادل و ترجیح موکول می نمائیم.

مطلب سوم: گاهی از اوقات دوران امر بین محذورین از قبیل توصلیات است که قصد قربت در آن شرط نیست مانند کسی که در دادگاه است که نمی دانیم محارب است که باید کشته شود و یا مومن است که خونش محفوظ و در هیچ کدام قصد قربت شرط نمی باشد.

گاه در محذورین قصد قربت شرط است مانند عبادت در ایام استظهار یعنی زنی است که نمی داند حائض است یا مستحاضه اگر او حائض باشد عبادتش حرام است و الا واجب است و قصد قربت لازم دارد.

اذا علمت هنا فاعلم: انا نبحث فی مقامات ثلاثه

المقام الاول: شک در تکلیف و دوران امر بین المحذورین در توصلیات: مانند مثال فردی که مردد است که مومن است یا محارب.

عده ای تصور می کنند این بحث لغو است زیرا واضح است که ما مخیر هستیم و امکان ندارد که بتوانیم بین آن دو مورد جمع کنیم از این رو چرا بر سر این موضوع بحث می شود.

جواب این است: بحث ما در این می باشد که از نظر حکم ظاهری آیا باید به چیزی ملتزم شویم یا نه و الا از نظر حکم واقعی مخیر هستیم و این تخییر شرعی نیست بلکه تکوینی است یعنی اصلا امکان جمع وجود ندارد.

فاعلم ان ههنا اقوال خمسه:

- القول الاول: و هو المختار: اصول نافیه (اصل برائت شرعی و عقلی) جاری است ولی اصول مثبته (اصاله الاباحه)

- القول الثانی: و هو قول المحقق القمی: در ظاهر بایـد به یکی معینا اخـذ کنیم و آن هم حرمت است زیرا دفع مفسده افضل از جلب مصلحت است.

- القول الثالث: التخییر بینهما (بین اخذ حرمت و یا وجوب)

- القول الرابع: للمحقق النائینی: همین که در مقام عمل مخیر هستیم کافی است و دیگر احتیاجی به حکم ظاهری نداریم.

- القول الخامس: للمحقق الخراسانی عکس قول اول است.

اما القول الاول: ما قائل هستیم که اصل برائت در این مقام جاری است. اما برائت عقلی که می گوید عقاب بلا بیان قبیح است در اینجا جاری است زیرا در در هر دو مورد نمی دانیم که آیا شارع آن را بیان کرده است یا نه و حال که بیان هر دو مجهول و مجمل است از این رو می توانیم به هر دو ملتزم نشویم.

همچنین برائت شرعی هم جاری است که هما رفع عن امتی باشد زیرا در این مورد هم وجوب و هم حرمت برای ما لا یعلمون است.

اما اصاله الاباحه که جزء اصول مثبته است جاری نیست زیرا این کار در حکم مخالفت با شارع است زیرا شارع یا واجب کرده است یا حرام و اصاله الاباحه می گویـد هر دو را بایـد کنار گذاشت و قائل به اباحه شد و حال آنکه ما یقین داریم یکی وجود دارد.

ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی اجراء البرائه العقلیه و الشرعیه:

اما در مورد اجرای برائت عقلیه گفته است که شارع مقدس در این مورد بیان دارد زیرا بالاخره شارع مقدس یا تکلم به وجوب کرده است و یـا به حرمت از این رو بیـانی وجود دارد ولی آن بیان مجمل است زیرا نمی دانیم وجوب است یا حرمت. اشکال از نـاحیه ی مکلـف است زیرا او قـدرت امتثـال نـدارد زیرا نمی تـوان بین وجـود و عـدم جمع کرد و هم کسـی را کشت و هم نکشت.

یلاحظ علیه: مراد ما از بیان، بیانی است که ما را به سمت امتثال حرکت دهد ولی این بیان، چنین نمی کند زیرا مجمل است و کاری از آن بر نمی آید.

و اما اشکال محقق خراسانی به برائت شرعی این است که می گوید: رفع در جائی است که وضع آن تکلیف ممکن باشد مثلا حرمت شرب توتون حرام است زیرا شرع می توانست آن را حرام کند ولی آن را رفع کرد ولی در جائی که وضع ممکن نیست (امر به کشتن و نکشتن) رفع آن هم امکان ندارد و از این رو برائت شرعی هم جاری نیست.

یلاحظ علیه: وضع در اینجا هم ممکن است و هم ممکن نیست به این بیان که اگر شارع بخواهد هر دو را با و در عرض هم وضع کند یعنی شارع در یک زمان بگوید: یجب و لا یجب این امر امکان ندارد ولی می تواند هر دو را در طول هم وضع کند به این بیان که بگوید یجب قتل هذا الرجل و بعد جداگانه بگوید یحرم قتل هذا الرجل.

خلاصه، ما در مقام حکم ظاهری نه قائل به حرمت می شویم و نه به وجوب یعنی برائت عقلیه و شرعیه ما را از وجوب و حرمت بری می کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که در دوران امر بین محذورین در مقام ظاهر باید به چه حکمی متعبد شویم. گفتیم که در این مقام ۵ قول است.

- قول اول این بود که برائت عقلی و نقلی اجرا می شود ولی اصاله الاباحه جاری نیست.

ص: ۳۱۵

- قول دوم این است که باید یکی را متعینا اخذ کنیم یا واجب و یا حرام.
- قول سوم این است که احدهمای مخیر را اخذ کنیم.
- قول چهارم قول محقق نائینی بود که می گفت تعبد به حکم ظاهری لازم نیست.
- قول پنجم قول مرحوم خراسانی است که قائل بود هم اصول نافیه جاری می شود و هم اصول مثبته.

با این بیان بحث در تخییر در دوران امر بین محذورین لغو نیست زیرا ما می خواهیم بدانیم که در مقام حکم ظاهری باید به چه چیزی متعبد شویم و الا واضح است که در مقام عمل، چاره ای نداریم مگر اینکه فقط یک طرف را انتخاب کنیم زیرا نمی توان بین انجام عمل و ترک آن جمع نمود.

گفتیم که قول اول مختار ماست و بحث آن گذشت.

بر برائت عقلی دو اشکال شده است و بر برائت شرعی یک اشکال و اینک مفصلا به آن اشکالات می پردازیم.

اما دو اشکالی که بر بر برائت عقلی که عقاب بلا بیان است وارد شده است:

اشکال اول: این اشکال را صاحب کفایه مطرح کرده و فرموده است: عقاب بلا بیان موضوع ندارد زیرا شارع هم وجوب را بیان کرده است و هم حرمت را و بالاخره یکی از این دو مورد کلام واقعی شارع است و همان بیان می باشد. مثلا نماز جمعه در زمان غیبت یا واجب است و یا حرام و هر دو هم بیان شده است منتهای یکی از شارع صادر شده است و اگر نمی توان آن بیان را به عینه تشخیص دارد مشکل از ناحیه ی ماست و الا در ابلاغ بیان مشکلی نیست.

ص: ۳۱۶

در جواب گفتیم: بیانی مهم است که در انسان را به سمت انجام دادن و یا ترک کردن تحریک کند در حالی که این بیان که در میان دو کلام متناقض مخفی است ایجاد حرکت نمی کند بلکه فقط موجب تحیر می شود.

اشکال دوم مربوط به محقق نائینی است ایشان می گوید: برائت عقلی را برای این جاری می کنیم که از نظر عقاب امنیت پیدا کنیم و مطمئن شویم که در صورت ارتکاب به دوزخ نمی رویم. در ما نحن فیه که می دانیم در مقام تکوین و عمل، امکان ندارد که کسی بین فعل و ترک جمع کند این خود امنیت ایجاد می کند دیگر چه احتیاجی به اجرای برائت عقلی داریم؟

یلاحظ علیه: اگر این بیان متناقض را نادیده بگیریم و بگوئیم که این دو کلام متناقض وجودش کالعدم است حکمش مانند شبهه ی حکمیه ی بدویه می شود و همه قائل هستند که در شبهه ی حکمیه ی بدویه باید مومِّن را تحصیل کنیم.

تم الکلام فیما اورد من الاشکالین علی البرائه العقلیه و الجواب منهما.

اما البرائه الشرعیه: این برائت همان رفع عن امتی ما لا یعلمون است به این بیان که در محذورین هم وجوب و هم حرمت هر دو ما لا یعلمون است و از این رو برائت شرعیه در هر دو جداگانه اجرا می شود. (بله فی الجمله یکی از شارع نازل شده است)

ثم ان المحقق النائینی اورد علی هذه البرائه الشرعیه و قال ما هذا خلاصته: میزان در برائت شرعیه رفع است و رفع در جائی ممکن است که وضع، ممکن باشد یعنی اگر شارع بتواند آن را وضع کند رفع آن هم به دست شارع است ولی در ما نحن وضع امکان ندارد زیرا اگر شارع هر دو طرف را وضع کند مستلزم تکلیف محال است و اگر یکی را علی التخییر وضع کرده باشد این خود تکوینا حاصل است و دیگر نمی توان آن را وضع کرد.

يلاحظ عليه: نحن نختار الشق الاول و می گوئیم اجرای برائت در عرض هم اجرا نمی شود بلکه در طول هم جاری می گردد یعنی وجوب به تنهائی با قطع نظر از حرمت ما لا یعلمون است و رفع می شود و بعد سراغ حرمت می رویم و به همین بیان آن را هم رفع می کنیم. (با توجه داشت که این دو رفع، در عرض هم نیستند که با هم درگیری پیدا کنند)

ان قلت: اگر در وجوب با قطع نظر از حرمت اصل برائت جاری کردید و هکذا در حرمت نتیجه ی آن این می شود که با حکم واقعی مخالفت ایجاد شود زیرا بالاخره یکی از وجوب و حرمت از شارع صادر شده است و اجرای برائت در هر دو مخالفت با حکم واقعی است و به بیان دیگر بالاـخره الزامی وجود دارد یا در قالب وجوب و یا در قالب حرمت و اجرای برائت در هر دو این الزام را از بین می برد.

قلنا: جواب این امر را در آینده به طور مفصل بیان می کنیم.

الی هنا تم الکلام فی القول الاول.

القول الثانی: این قول می گوید که باید یکی را به عینه انتخاب کند و آن را اخذ نماید و از آنجا که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه است باید جانب حرمت را رعایت کرد و به آن فتوا داد و حرمت را بعینه انتخاب کرد.

يلاحظ عليه: اولاـ این قاعده، قاعده ای شرعی نیست و حتی گاهی جلب منفعت مقدم بر دفع مفسده است مثلا بچه ای در حوض در حال غرق شدن است و ما برای نجات او باید از زمین غصبی رد شویم در اینجا عقل می گوید که باید از زمین غصبی رد شد. از این رو موارد با هم فرق دارد.

ص: ۳۱۸

ثانیا: قاعده ی مزبور در جائی جاری می شود که هم مفسده و هم منفعت متیقن باشد و به بیان دیگر هر دو طرف ملاک داشته باشد نه در ما نحن فیه که فقط یکی ملاک دارد یعنی یا حکم واقعی حرمت است و وجوب بدون ملاک است و یا بر عکس از این رو اصلا قاعده ی مزبور در این مورد جاری نمی شود.

القول الثالث: اخذ باحدهما تخییرا

یعنی باید یکی از دو طرف را اخذ کنید (قول دوم می گفت که فقط باید به حرمت اخذ کرد تعیینا ولی در این قول می توان وجوب را هم اخذ کرد) بعد این بحث مطرح می شود که آیا تخییر بدوی است یا استمراری به این معنا که آیا یک بار فرد تخییر دارد و هر کدام را که اخذ کرد باید به آن متلزم باشد و یا اینکه می تواند در هر زمان یکی را به دلخواه انتخاب کند.

دلیل این قول، خبرین متعارضین است که حضرت فرمود اگر مرجح دارد فهو و الا فتخیر حتی تلقی امامک

یلاحظ علیه: این قیاس، مع الفارق است زیرا امر معصوم به (فتخیر) در خبرین است نه در ما نحن فیه که از باب وجود دو احتمال متعارض می باشد و چه بسا در خبر خصوصیتی داشته باشد که ما از آن بی خبر باشیم و لذا نمی توان حکم آن را به ما نحن فیه سرایت داد.

مضافا بر اینکه قبلا گفتیم که بحث دوران امر بین محذورین در جائی است که یا فقدان نص باشد و یا اجمال نص و یا شبهات موضوعیه و هکذا گفتیم که بحث تعارض نصین از این بحث خارج است و در تعادل و ترجیح به آن باید پرداخته شود.

ص: ۳۱۹

ثم ان للمحق النائینی اشکالا علی القول الثالث: ایشان می گوید که تخییر بر سه قسم است و هیچ کدام در ما نحن فیه جاری نمی باشد.

- تخییر شرعی واقعی: مسلما این تخییر در جائی است که شارع به تخییر تصریح کند مثلا بگوید اگر عمدا در ماه رمضان افطار کردید بین سه کفاره مخیر هستید در این تخییر، شارع از همان ابتدا تخییر را جعل کرده است. در ما نحن فیه این تخییر وجود ندارد.

- تخییر شرعی ظاهری: این تخییر در بحث تعارض نصین است زیرا امام علیه السلام فرموده است که اذا فتخیر.

- تخییر عقلی: این تخییر در متزاحمین است یعنی در جائی که هر دو ملاک داشته باشد مثلا دو نفر مسلمان در حال غرق شدن هستند و هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارد ولی من فقط می توانیم یکی را نجات دهم. در اینجا عقل می گوید یکی را انتخاب کن.

اما ما نحن فیه از باب تخییر تکوینی است که دیگر احتیاج به جعل شارع ندارد زیرا من در مقام عمل یا باید فعل را انجام دهم و یا ترک کنم.

یلاحظ علیه: اینکه فرد، تکوینا مخیر است در حکم شرعی فردی (حکم فرعی) جاری است یعنی فرد یا باید عمل را انجام دهد و یا ندهد ولی بحث ما در مسئله ی اصولیه است نه حکم شرعی فردی به این بیان مجتهد که در مقام افتا باید یا به وجوب فتوا دهد یا به حرمت و صاحب قول سوم می گوید که مجتهد بین فتوا دادن به هر کدام مخیر است.

ص: ۳۲۰

بله این قول باطل است زیرا همان طور که گفتیم این تخییر در خبرین جاری است و ما در غیر آن دلیل بر تخییر نداریم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

در دوران امر بین المحذورین گفتیم که از نظر حکم ظاهری ۵ قول وجود دارد و گفتیم که مختار ما این است که اصول نافیه جاری است به خلاف اصول مثبته.

اینک ابتدا قول پنجم که مختار محقق خراسانی است را بیان می کنیم و بعد قول رابع را که کلام محقق نائینی است.

محقق خراسانی قائل است اصول نافیه جاری نمی شود ولی اصول مثبته جاری می شود. اما اصول نافیه عبارت است از برائت عقلی و شرعی. دلیل عدم اجرای این اصول را در اشکال محقق خراسانی به قول اول بیان کردیم. ایراد ایشان بر برائت عقلی این بود که از مولی بیان صادر شده است و ما در جواب گفتیم که این بیان کافی نیست و ایراد ایشان به برائت شرعی این بود که رفع، در جائی است که وضع به دست شارع باشد و اینجا وضع هر دو ممکن نیست و ما عرض کردیم که در عرض هم ممکن نیست ولی در طول هم امکان پذیر است.

اما اصول مثبته (مراد اصولی است که متضمن حکم شرع است مانند اصاله الاباحه) هم در طرف وجوب جاری است و هم در طرف حرمت یعنی هر کدام از وجوب و حرمت به تنهایی لم یعلم است از این رو کل شیء مباح حتی تعلم انه حرام.

ص: ۳۲۱

محقق نائینی در فوائد الاصول به کلام محقق خراسانی این اشکال را وارد کرده است که بالاخره در اینجا الزامی وجود دارد و این علم تفصیلی به الزام جلوی اجرای اباحه را می گیرد.

ان قلت: چه اشکالی دارد که الزام در مقام حکم واقعی وجود داشته باشد و اباحه هم در مقام حکم ظاهری.

قلت: حکم ظاهری و واقعی می توانند با هم مخالف باشند زیرا رتبه ی آنها با هم متفاوت است ولی این اختلاف نباید به گونه ای باشد که حکم ظاهری صد در صد با حکم واقعی مخالف باشد.

القول الرابع: محقق نائینی می فرماید که اصلا اصلی جاری نیست چه اصل برائت عقلی و شرعی باشد و نه استصحاب و نه اصاله الاباحه. ما تکوینا و عقلا مخیر هستیم و ما زاد بر آن چیزی وجود ندارد.

اما اینکه اصل برائت عقلی و شرعی جاری نیست کلامش قبلا گذشت و اما بیان اینکه اصاله الاباحه جاری نیست در آنچه در رد بر محقق خراسانی وارد کرده بود بیان شد و اما اینکه استصحاب جاری نیست به این دلیل است که استصحاب اصل تنزیلی است یعنی مفاد اصل جانشین واقع می شود (اصول تنزیلیه در مقابل اصول تعبدیه است اصول تعبدیه مانند اصل برائت است و به واقع کاری ندارد.) از این رو می گوئیم قبل از اینکه شریعتی بیاید این عمل واجب نبود و حرامی هم وجود نداشت از این

رو دو استصحاب به نام عدم وجوب و عدم حرمت جاری می شود و اجرای هر دو همان مخالفت با علم تفصیلی است زیرا می دانیم بالاخره الزامی در کار است خصوصا با توجه به اینکه استصحاب اصل تنزیلی است و جانشین واقع می شود و اجرای هر دو استصحاب به این بر می گردد که در واقع هم الزامی وجود ندارد.

ص: ۳۲۲

یلاحظ علیه: اشکال کلام نائینی را نسبت به برائت عقلی و شرعی نقل کردیم اکنون در استصحاب به همان بیان که در جواز اجرای برائت بیان کردیم قائلیم که اجرای آن مشکلی ندارد و آن اینکه اجرای دو اصل استصحاب در عرض هم نیستند بلکه در طول هم می باشند. به این بیان که ابتدا استصحاب را در وجوب جاری می کنیم به تنهائی و دیگر توجهی به حرمت نداریم و هکذا در مورد وجوب.

گفته نشود که اجرای دو اصل با اصل این امر که الزامی در کار است مخالف است زیرا می گوئیم که شارع نتیجه را جعل نکرده است بلکه هر دو را به تنهائی جعل کرده است و دیگر نتیجه ی جعل آن دو با هم مجعول شارع نیست.

تبین من جمیع ما درسنا که از این اقوال خمسه همان قول اول مقدم است که اصول نافیه (برائت عقلیه و شرعیه و استصحاب) جاری است ولی اصاله الاباحه جاری نیست.

تا اینجا بحث ما از باب فرضیه بود و ینبغی التنبیه علی امور:

الامر الاول: ای فائده فی هذا البحث. اینکه بحث می کنید چه اصلی جاری است چه فایده ای دارد زیرا در مقام عمل در دوران امر بین محذورین فرد یا عامل است و یا تارک.

جواب این است که بله در مقام عمل و تکوین ما مخیر هستیم ولی همان گونه که بیان کرده بودیم بحث در این است که آیا در ظاهر، حکم ظاهری وجود دارد یا نه و به بیان دیگر در بیان ظاهر آیا تعبد به یکی معینا لازم است و یا تعبد به هر دو مخیرا واجب می باشد و یا اصلا تعبدی در کار نیست و ما با پذیرفتن قول اول قائل شده ایم که تعبد به حکم ظاهری لازم نیست و به بیان دیگر هم وجوب را نفی می کنیم که لازم باشد به وجوب ملزم باشیم و هم حرمت را منتفی می دانیم که به آن هم ملتزم نباشیم.

ص: ۳۲۳

الامر الثانی: شما با جریان اصل برائت موافقت التزامیه را از بین برده اید و حال آنکه شرعا موافقت التزامیه قلبی به احکام لازم است. آیه ی ۶۵ سوره ی نساء به این امر دلالت دارد: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) یعنی به خدای تو قسم اینها مومن نمی شوند مگر اینکه قبلا حکم تو را بپذیرند و در آنچه در مقام داوری بیان کرده ای در نفسشان مشکلی نباشد.

جواب آن این است که التزام به احکام واقعی در دو مرحله انجام می شود اول وقتی فردی مسلمان می شود می گوید که خدایا من آنچه را برای من فرو فرستاده ای قبول دارم اگر مراد این باشد که حاصل است.

دوم این است که تفصیلا بدانیم که زکات واجب است و حج واجب است و سرقت حرام است در این مقام باید تفصیلا بدانیم که کدام حکم واجب است وکدام حرام آیه ی مزبور هر دو مورد از التزام قلبی چه اجمالی باشد و چه تفصیلی را شامل می شود.

وو اما فی ما نحن فیه که اجمالا ـ می دانیم الزامی وجود دارد ولی نمی دانیم که الزام به فعل است و یا الزام به ترک در اینجا نمی توان به احدهما ملزم شد و از این رو ما به اصاله البرائه پناه بردیم و الزام به هر کدام از آنها را از بین بردیم و اگر کسی از باب لزوم موافقت تفصیلی یکی را اخذ کند از فاسد به افسد می افتد زیرا به چیزی ملتزم می شود که نمی داند آیا حکم واقع همان است یا نه.

ص: ۳۲۴

ثم ان ههنا بحثا فرضیا و هو هل التخییر بدوی او استمراری؟

مثلا کسی قسم خورده است که یک ماه شب های جمعه مایعی را بخورد یا نخورد (نمی داند قسم به خوردن خورده یا قسم به ترک) او یقینا مخیر است که یک شق را انتخاب کند حال تخییر او بدوی است به این معنا که در بار اول مخیر است و هر کدام را که اختیار کرد باید تا آخر ماه به آن ملتزم باشد و یا اینکه تخییر استمراری است به این معنا که در هر شب جمعه مخیر باشد که یک شق را انتخاب کند.

بعضی همانند محقق نائینی گفته اند که تخییر استمراری است به جهت اینکه تخییر تکوینی استمراری است زیرا شب جمعه ی اول یک واقعه است و در آن، یک شق را انتخاب می کند و شب جمعه ی دوم واقعه ی دیگری و دوباره او مخیر است. گفته نشود که اگر در هر واقعه یک شق جداگانه را اخذ کند مخالفت تفصیلی پیش می آید زیرا در جواب می گوئیم در هر مقام، شرع همان واقعه را لحاظ می کند و من را هم مخیر کرده است.

یلاحظ علیه این مسئله بر مسئله ی دیگری مبتنی است و آن اینکه آیا علم اجمالی فقط در دفعیات منجز است و یا اینکه در تدریجیات هم منجز می باشد. واضح است که علم اجمالی در دفعیات منجز است مثلا دو مایع در جلو من است که یکی خمر است در اینجا علم منجز است و باید از هر دو اجتناب کنم و اگر دفعه واحده هر دو مایع را بنوشم حرام است ولی بعض قائلند که علم اجمالی تدریجی منجز نیست

مـا در جـای خود گفتیم که در مقـام علم، بین دفعیات و تـدریجیات فرقی نیست مثلا نمی دانم که بین دو فعل فعل اول در این هفته واجب است و یـا فعـل دیگر در هفته ی دیگر حرام است در این مورد حرام است که فرد در هفته ی اول ترک کنـد و در هفته ی دوم مرتکب شود و یا در مورد زوجه نمی دانم در عشـره اولی محلوفه الفعل است و یا در عشـره ی دوم محلوفه الترک است در هر صورت ما می گوئیم لا فرق که مخالفت دفعی باشد و یا تدریجی در هر صورت مخالفت با مولی اشکال دارد.

خلاصه این که اگر واقعه یکی باشـد ماننـد فردی که یا محصون الـدم است و یا واجب القتل است بحث ما موضوع نـدارد ولی اگر واقعه متعـدد باشـد هماننـد مایعی است که قسم خوردم آن را در چهار شب یا بخورم و یا نخورم در اینجا حرکت من باید یکنواخت باشـد و یـا در همه جا فعل را انتخاب کنم و یا ترک را و الا اگر در هر دفعه یکی را اخـذ کنم بالاخره علم پیـدا می کنم که مبغوض مولی را مرتکب شده ام و ارتکاب مبغوض مولی چه دفعی باشد و چه تدریجی هر دو مبغوض است از این رو آنچه محقق نـائینی می گویـد به این بر می گردد که من در مقـام عمـل بالاخره مبغوض مولی را مرتکب شـده ام. (بایـد توجه داشت که این غیر آن است که من در مقام عمل ملتزم به چه چیزی باشد زیرا در مقام التزام می توانم به هیچ یک متلزم نباشـم و مـا هم قائـل به همین شـدیم و گفتیم که بـا اجرای برائت التزام به هر دو از بین می رود ولی در مقام عمل نمی توانم مخالف مولی را مرتکب شوم.)

ص: ۳۲۶

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دوران امر بین المحذورین است. گفتیم این خود سه صورت دارد:

گاه شک در تکلیف است و گاه شک در مکلف به. شک در تکلیف نیز خود بر دو قسم است:

گاه در موردی است که هر دو در مورد یک تکلیف، هر دو حکم، توصلی هستند. (تا به حال همین قسم را بحث می کردیم مثلاـ کسی که امرش مردد است بین اینکه محارب باشد که قتلش واجب توصلی باشد و یا مؤمن که قتلش حرمت توصلی دارد.) همان طور که گفتیم در این قسم نه موافقت قطعیه ممکن است و نه مخالفت قطعیه.

و گاه هر دو حکم و یا یکی از دو حکم تعبدی است که قصد قربت می خواهد. مانند زنی که در ایام استظهار است؛ زنی که در عادتش خون دید و تمام شد و ده روز هم گذشت حال قبل از اینکه ماه دیگر و ایام عادتش سر برسد دوباره خون دید از این رو احتمال می دهد خون حیض باشد (اگر به سه روز برسد) و همچنین احتمال می دهد که استحاضه باشد (اگر به سه روز نرسد) در این ایام، امر عبادت او مردد است بین حرمت عبادت (اگر حائض باشد) و وجوب (اگر مستحاضه باشد) در این جا امر، بین محذورین است و یکی از دو حکم که همان وجوب انجام نماز باشد تعبدی است ولی دیگری که حرمت انجام عبادت باشد توصلی می باشد. (این از باب شک در تکلیف است زیرا نوع حکم مجهول است.)

ص: ۳۲۷

اما برای موردی که هر دو حکم تعبدی باشد هنوز به مثالی دست نیافتیم.

به هر حال در این مورد مخالفت قطعیه ممکن نیست ولی موافقت قطعیه ممکن است مثلا زن نماز بخواند ولی قصد قربت نکند در اینجا اگر نماز بر او واجب بوده باشد قصد قربت نکرده است و اگر حرام بوده است نماز را خوانده است و این همان مخالفت قطعیه است بنابراین زن مزبور یا باید اصلا نماز نخواند و یا بخواند ولی قصد تقرب هم بکند (ولی در مورد اول مخالفت قطعیه هم ممکن نبود.)

بقی هنا بحث: اگر یکی از دو حکم محتمل الاهمیه باشد چه باید بکنیم.

یکی از دو حکم گاه از نظر احتمال اهمیت دارد (این احتمال است که یکی از دو حکم اهمیت بیشتری داشته باشد و به بیان دیگر، یکی از احتمال ها بر دیگری ارجحیت دارد) و گاه از نظر محتمل یکی مهم تر است (مثلا در رجل مردد بین مومن و محارب، عدم قتل اقوی محتملاـ است در این قسم ممکن است اصل اینکه این فرد مؤمن باشد احتمال ضعیف تر باشد ولی محتمل، مهم تر است زیرا حفظ جان مؤمن از ریختن خون کافر مهم تر است.)

این بحث هم در قسم اول جاری است (که هر دو حکم توصلی باشد) و هم در قسم دوم (که هر دو حکم یا احدهما تعبدی

باشد)

مرحوم محقق خراسانی می فرماید: تخییر شرعی یا تکوینی در جایی است که احتمال اقوائیت در کار نباشد به دو دلیل:

دلیل اول: اگر احدهما اقوی احتمالا یا اقوی محتملا باشد این مسئله در مسئله ی دوران بین تعیین و تخییر وارد می شود مثلا نمی دانم کفاره ی روزه آیا شصت روز روزه است و یا اینکه بین شصت روزه و بین اطعام شصت مسکین مخیر هستیم در این مورد همه می گویند که باید به سراغ تعیین رفت زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و در این مورد با اخذ متعین یقین به رفع تکلیف می کنیم.

ص: ۳۲۸

حال محقق خراسانی می گوید در ما نحن فیه باید اقوی احتمالاً یا محتملا را اخذ کرد زیرا بحث به این بر می گردد که آیا ما مخیریم که هر کدام را می خواهیم اخذ کنیم یا اینکه فقط باید یکی را معینا اخذ نمائیم. عقل می گوید که باید احتمال و محتمل اقوی را اخذ کرد زیرا در آن امنیت از عقاب وجود دارد بخلاف دیگری.

ثم ان الامام اشکل علی المحقق الخراسانی و قال: جائی که در اصل حکم، برائت جاری می شود دیگر در خصوصیت به طریق اولی باید برائت جاری شود. در ما نحن فیه اگر اصل وجوب را با برائت از بین بردیم دیگر در اینکه این وجوب اقوی احتمالاً یا محتملا باشد به طریق اولی باید برائت جاری شود.

یلاحظ علیه: مصب بحث در برائت راجع به التزام قلبی است یعنی گفتیم که لازم نیست قبلاً ملتزم به واجب یا حرمت شویم. ولی در این مقام در مقام عمل، سخن می گوئیم (از این رو سخن از تخییر تکوینی یا عقلی است) بنابراین اگر در مقام اول قائل به برائت شدیم این منافاتی با اخذ به احدهمای معین در این مقام که مقام عمل است ندارد.

دلیل دوم: محقق خراسانی در این دلیل، این مسئله را به باب متزاحمین قیاس می کند (جائی که دو نفر در حال غرق هستند و ما فقط می توانیم یکی را نجات دهیم حال اگر احدهما اقوی احتمالاً یا محتملا باشد مثلا احتمال می دهیم یکی فرد عادی است و یکی عالم که باید عالم را نجات داد) در ما نحن فیه هم همین گونه است.

ثم ان السید الخوئی اورد علی هذا الاستدلال و قال: بین این دو تفاوت بسیار است زیرا در متزاحمین، علم به دو حکم داریم و می دانیم که نجات هر دو واجب است. بله فقط در خصوصیات تفاوت دارند (یکی عالم است و یکی فرد عادی) ولی در ما نحن فیه فقط یک حکم وجود دارد مثلا- یا وجوب است و نه حرمت و یا بر عکس. از این رو دیگر لازم نیست که اقوی احتمالا یا محتملا را اخذ کنیم.

یلاحظ علیه: محقق خوئی کلام جدیدی ارائه نداده است و فقط فرق بین متزاحمین و ما نحن فیه که دوران امر بین المحذورین است را بیان کرده است ولی نگفته است که چرا باید در آنجا باید اقوی را اخذ کرد بخلاف ما نحن فیه و به بیان دیگر اینکه در متزاحمین هر دو طرف قطعی است و در ما نحن فیه نیست سبب نمی شود که در مقام امتثال عقل بگوید آنی را اخذ کن که به واقع نزدیک تر است.

با این بیان کلام محقق خراسانی صحیح است.

تم الکلام فی القسمین الاولین من الشک فی التکلیف. (و هو فی ما اذا کان نوع التکلیف مجهولا) و اما الکلام فی فی دوران الامر بین المحذورین فی الشک فی المکلف به: (شک در مکلف به در جائی است که نوع تکلیف معلوم است ولی متعلق تکلیف مشخص نیست. مثلا- در تعبدیات: مانند روز جمعه که نمی دانیم که ظهر واجب است یا جمعه حرام و یا بر عکس. مثال در توصلیات: قسم خورده ام که این مایع را در اولین شب جمعه بنوشم و در شب جمعه ی دیگر ننوشم ولی نمی دانم قسم خوردم در اولی بنوشم و در دوم ننوشم یا بر عکس.) در این قسم، مانند قسم شک تکلیف در تعبدیات، موافقت قطعیه ممکن نیست ولی مخالفت قطعیه ممکن است به این بیان هم در شب جمعه ی اول مایع را بنوشد و هم در شب جمعه ی دوم. (بله موافقت احتمالیه امکان پذیر است به این شکل که در شب اول ننوشم و در شب دیگر بنوشم.)

سؤال: حال اگر داشته باشم که جهل به قرائت در روز جمعه که نماز ظهر می خوانم واجب است یا حرام. آیا این از قبیل دوران امر بین المحذورین و شک در مکلف به است یا نه؟

جواب: خیر زیرا میزان در شک در تکلیف توصلی این است که موافقت و مخالفت قطعیه ممکن نیست ولی در شک در تکلیف و مکلف به که تعبدی باشند موافقت قطعیه ممکن نیست ولی مخالفت ممکن است. در ما نحن فیه هم موافقت قطعیه ممکن است به این گونه که یک نماز ظهر بخوانم با قرائت جهریه و یک نماز ظهر دیگر با قرائت اخفائیه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

در چگونگی تقسیم مجاری اصول دو مرتبه آن را بیان کرده ایم و اینک اجمالا نکته ای را بیان می کنیم و آن اینکه اگر نوع تکلیف مجهول باشد این از باب شک در تکلیف است مانند شرب توتون که معلوم نیست مباح است یا مکروه و یا حرام و امثال آن. ولی اگر نوع تکلیف معلوم باشد و فقط متعلق مجهول باشد آن از باب شک در مکلف به است مانند اینکه نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه و یا این کاسه حرام است یا آن کاسه.

این تقسیم حاوی اشکالی است که ما باید مجاری اصول را به گونه ی دیگری تقریر کنیم و آن این است که در بعضی از اوقات نوع تکلیف مجهول است (و باید قائل به برائت شویم) ولی همانند شک در مکلف به در آن اشتغال جاری می شود. مثلاـ در میان دو عمل نمی دانم که آیا این عمل واجب است یا عمل دیگر حرام است. مثلا آیا سلام کردن بر این فرد واجب است یا اینکه قطع رحم با او حرام است. در اینجا نوع تکلیف معلوم نیست زیرا نمی دانیم تکلیف ما وجوب است یا حرمت ولی باید در اینجا احتیاط کنیم و یکی را انجام دهیم و دیگری را ترک کنیم.

ص: ۳۳۱

بر این اساس ما بیان سومی را انتخاب می کنیم که شیخ آن را در اول برائت آورده است و می گوئیم: یا حالت سابقه معلوم است که آن مجرای استصحاب می باشد. یا حالت سابقه معلوم نیست و احتیاط هم ممکن نیست. این صورت مجرای تخییر می شود و الا اگر دلیل عقلی و نقلی بر استحقاق عقاب است آن از باب شک در مکلف به می شود (چه نوع تکلیف معلوم باشد یا نه همان مثال اینکه یا این واجب است و آن حرام در اینجا باید واجب را آورد و حرام را ترک کرد و الاـ فرد استحقاق عقاب دارد) و اگر دلیل عقلی و نقلی بر استحقاق عقاب نباشد در این صورت برائت جاری می شود.

نکته: شیخ انصاری شک در مکلف به را به سه مطلب تقسیم کرده است و هر مطلب را به چهار مسئله تقسیم کرده است.

اما سه مطلب: گاه شبهه ی تحریمیه است یعنی احرام حرمت می دهیم ولی احتمال وجوب نه.

گاه شبهه ی وجوبیه است یعنی احتمال وجوب می دهیم ولی احتمال حرمت نه.

و گاه دوران امر بین المحذورین است.

هر کـدام از این سه مورد به چهـار مسـئله تقسـیم می شود زیرا منشـا شـک گـاه فقـدان نص است و گاه اجمال نص یا تعارض النصین و یا شبهه ی موضوعیه است.

ما کار را مختصـر می کنیم و آن اینکه بحث دوران امر بین محذورین را با چهار مسئله اش کنار می گذاریم زیرا قبلا در بحث اصاله التخییر آن را مطرح کرده ایم (در اصاله التخییر فرق نمی کند که بین شک در تکلیف باشد یا شک در مکلف به.)

ص: ۳۳۲

بقی دو مطلب (شبهه ی تحریمیه و شبهه ی وجوبیه) با چهار مسئله:

شبهه ی وجوبیه را به بحث دیگری موکول می کنیم و اما در بیان شبهه ی تحریمیه، بحث را به شبهه ی موضوعیه منحصر می کنیم زیرا سه مورد دیگر (فقدان نص، اجمال نص و تعارض نصین) در فقه مثالی برایشان وجود ندارد.

اذا علمت هذا فاعلم ان الشبهه التحریمیه الموضوعیه علی قسمین: محصوره و غیر المحصوره.

ابتدا بحث را در شبهه ی تحریمیه ی موضوعیه ی محصوره بحث می کنیم و مثال شفاف آن همان انائین مشتبهین است.

فنقول: فیها اقوال ثلاثه:

القول الاول: و هو کلام المشهور: هم موافقت قطعیه واجب است و هم مخالفت قطعیه حرام است (باید هر دو را ترک کنیم)

القول الثانی: کلام میرزای قمی: هر دو را نباید مرتکب شد (مخالفت قطعیه حرام است) ولی موافقت قطعیه هم واجب نیست و موافقت احتمالیه جایز می باشد از این رو ارتکاب یکی از انائین را می توان مرتکب شد (از این رو به نظر محقق قمی علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه علت تامه است ولی نسبت به موافقت قطعیه علت تامه نیست بلکه از باب مقتضی می باشد)

القول الثالث: کلام المجلسی: از ایشان نقل کرده اند که ارتکاب انائین جایز است از این رو نه موافقت قطعیه لازم است و نه مخالفت قطعیه.

اذا علمت هذا فاعلم ان المحقق الخراسانی فی الکفایه قسم الشبهه ی محصوره الی قسمین (این تقسیم از باب ثبوت است:

قسمی که حکم واقعی فعلی است مطلقا چه علم تفصیلی وجود داشته باشد یا نه (علم اجمالی وجود داشته باشد) مثلا در نفر هستند که یکی مهدور الدم است و یکی محدور الدم در اینجا علم اجمالی داریم که حرمتی در اینجا وجود دارد. در این مورد چون دماء و نفوس از اهمیت خاصی برخوردار است نمی توانیم در هر کدام کل شیء حلال را به تنهایی اجرا کنیم و یا در رفع حرمت قتل در هر کدام قائل به برائت شویم و رفع ما لا یعلمون را جاری کنیم. در اینجا حتی در صورت علم اجمالی هم مخالفت قطعیه حرام است (نباید هر دو را بکشیم) و هم موافقت قطعیه لازم است (هیچ کدام را نکشیم).

قسم دوم در موردی است که فقط در صورتی که علم تفصیلی داشته باشیم واقع فعلی باشد نه در موردی که علم اجمالی داشته باشیم مثلا پدری که ربا خوار بوده است فوت کرده است و ثروتی را به ارث گذاشته است در اینجا نمی دانیم که کدام بخش مالش ربا است در اینجا دلیل داریم که در مال می توان تصرف کرد مگر اینکه مال ربوی را به عینه پیدا کنیم. (شیخ هم این مسائل را در آخر مکاسب محرمه ذکر کرده است)

یا چند شتر در اختیار ماست و نمی دانیم که کدام یک از شترها در ملک ما داخل است و کدام یک صدقه است در اینجا تا ابل صدقه را به عینه نشناسیم همه در ملک ما داخل است و در همه می توانیم تصرف کنیم.

البته باید توجه داشت که این بحث در مقام ثبوت و فرضیه است و ان شاء الله بعدا مقام اثبات را بحث می کنیم که آیا برای این مورد دلیلی هم اقامه شده است یا نه.

یلاحظ علیه: ان القسم الاول خارج عن مصب البحث زیرا اگر در جائی که حکم واقعی در هر صورت فعلی باشد دیگر جای بحث نیست زیرا اگر علم هم نداشته باشیم بلکه احتمال هم بدهیم که در میان آن دو نفر، محقون الدمی وجود دارد در آنجا هم باید احتیاط کنیم چه برسد به صورت علم اجمالی. مثلا کسی از نزد ما می گذرد و من نمی دانم مسلمان است یا کافر محارب. در این صورت من نمی توانم او را بکشم.

از این رو در مقام ثبوت بحث در جائی جاری می شود که احتمال دهیم فقط علم تفصیلی لازم باشد و علم اجمالی کافی نباشد.

بعید نیست بگوئیم که غالب احکام ما از باب قسم دوم است یعنی اگر علم تفصیلی داشته باشیم باید به آن علم کنیم ولی اگر علم اجمالی داشته باشیم مولی جعل ترخیص کند یا در هر دو طرف همان طور که مجلسی بیان کرد و یا در یک طرف همان گونه که میرزای قمی مطرح کرده است.

دلیل اینکه اکثر احکام ما از این قسم است این می باشد که احکام در پنج نوبت مرفوع است: حرج، عسر، اضطرار، ضرورت و تقیه. در تمام این موارد شارع جعل ترخیص کرده است و این قرینه است که اکثر احکام ما از باب قسم دوم است زیرا اگر از قسم اول بود در هیچ یک از این ۵ صورت قابل رفع نبود (مثلا در هیچ یک از این حالات نمی توان در شک بین دو نفر که یکی محقون الدم است و یکی مهدور الدم یکی یا هر دو را کشت.)

حال که شارع در ۵ مورد نرمش نشان داده است و جعل ترخیص کرده است از این رو احتمال می دهیم که در مورد علم اجمالی هم شارع سخت گیری نکرده باشد و جعل ترخیص کرده باشد (بحث سر احتمال است زیرا همان طور که گفتیم بحث در مقام ثبوت و امکان است و ان شاء الله بعد باید در مقام اثبات بحث کنیم که آیا شارع در مورد این علم اجمالی نرمش نشان داده است یا نه)

خلاصه اینکه در مقام ثبوت، ترخیص شارع در مورد علم اجمالی امر محالی نیست و ممکن است و در بحث اثبات باید بحث کنیم که آیا این امر ممکن واقع هم شده است یا نه.

اذا عرفت هذا نقول در مقام ثبوت سه اشکال مطرح شده است که هر سه بی اساس است.

اشکال اول: اگر مولی اجازه ی ترخیص در یکی دهد این از باب ترخیص در معصیت است.

اشکال دوم: اگر مولی در یکی اجازه ی ترخیص دهد این از باب تصویب است یعنی احکام فقط بر عالم منجز است نه جهال.

اشکال سوم: اگر مولی در یک اجازه ی ترخیص دهد این از باب القاء در مفسده است.

اما جواب اشکال اول این است که: گفتیم که این تکالیف به گونه ای است که شارع ممکن است در مورد آن نرمش داشته باشد همانند ۵ مورد فوق که کسی در آن موارد این اشکال را مطرح نکرده است که آنها هم از باب ترخیص در مفسده است. (بله اگر از باب قسم اول باشد این از باب ترخیص در مفسده است.)

اما جواب اشکال دوم این است که تصویب در جائی است که احکام انشائی با هم اختلاف داشته باشد و در آن مرتبه بین عالم و جاهل فرق باشد ولی در ما نحن فیه همه در مقام انشاء با هم یکی هستیم و فقط در مقام فعلیت و عمل با هم فرق داریم و عالم تفصیلی با عالم اجمالی با هم متفاوت است.

اما جواب اشکال سوم این است که گاهی از اوقات مصلحت ایجاب می کند که شارع مقدس قائل به ترخیص شود مثلا گاه چون افراد به عسر و حرج می افتند و این چه بسا موجب شود که مردم از اسلام بگریزند از این رو شارع از خود نرمش نشان می دهد.

ص: ۳۳۶

خلاصه اینکه در مقام ثبوت امکان جعل ترخیص وجود دارد و ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث می کنیم که آیا شارع این کار را کرده است یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیا در اطراف علم اجمالی می توانیم اصول عملیه را اجرا کنیم؟ شیخ و محقق خراسانی می گویند که احکام بر دو قسم است گاه حکمی است که از هر جهت فعلی است و اگر در آن خلاف کنیم مولی غضبناک می شود (مانند مسئله ی دماء) در این قسم، چون احکام از هر جهت فعلی است اصول عملیه جاری نمی شود.

ما گفتیم این کلام صحیح است ولی محل بحث نیست زیرا بحث در جائی است که این قابلیت و امکان در آن وجود داشته باشد که در صورت علم تفصیلی فعلی باشد ولی در صورت علم اجمالی فعلی نباشد (یعنی این امکان وجود دارد که مولی بگوید این حکم در صورت علم تفصیلی فعلی است ولی در صورت علم اجمالی فعلی نیست.)

در بحث سابق گفتیم که چنین احکامی وجود دارد زیرا شارع مقدس در ۶ مورد احکام را از فعلیت انداخته است ماند عسر، حرج، ضرر، اضطرار، ضرورت و تقیه که در همه ی این موارد شارع احکام را از فعلیت انداخته است. حال که بعضی از احکام این قابلیت را دارد که تحت شرایطی فعلی نباشد از این رو چه مانع دارد که مورد هفتمی هم اضافه کنیم و بگوئیم که احکام در حالت علم تفصیلی منجز باشند ولی در صورت علم اجمالی نه.

ص: ۳۳۷

البته باید توجه داشت که این بحث در مقام ثبوت و امکان مطرح شده است حال امروز در مقام اثبات باید ببیند که آیا این امر واقع هم شده است یا نه.

اذا علمت ذلک فاعلم: ان قول الشارع اجتنب عن الخمر مطلق است و سه فرد را شامل می شود:

۱. الخمر المعلوم تفصیلا

۲. الخمر المعلوم اجمالا

۳. الخمر المحتمل

غایه الامر دلیل اقامه شده است که در خمر محتمل چون شبهه، بدویه است شارع ترخیص کرده است.

در شق اول بحث نیست و فقط بحث در شق دوم است که آیا شارع در این قسم، دلیلی بر عدم وجوب اجتناب اقامه کرده است (کما قاله المجلسی و القمی) یا نه.

دلائل ما سه چیز است: استصحاب، برائت عقلی و برائت شرعی

حال باید دید آیا این سه دلیل می تواند شق دوم را از تحت اجتنب عن الخمر خارج کند یا نه.

اما الاسصحاب: فقد افاد الشیخ الانصاری بان شمول الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالی مستلزم للتناقض ای تناقض الصدر مع الذیل.

شیخ انصاری مدعی است که ادله ی استصحاب اطراف علم اجمالی را شامل نمی شود و الا لازم می آید که صدر و ذیل در دلیل استصحاب با هم تناقض پیدا کند.

توضیح ذلک: در دلیل استصحاب می خوانیم: لا ـ تنقض الیقین بالشك و لکنه تنقضه بیقین مثله. اگر صدر (لا تنقض الیقین بالشك) اطراف علم اجمالی را بگیرد و بخواهد فرد اجمالی را خارج کند لازم می آید که با ذیل (و لکن تنقضه بیقین آخر) متناقض باشد. فرض کنیم که در یکی از انائین مشتبهین (دو ظرفی که یکی از آنها نجس شده است و ما نمی دانیم کدام ظرف است) می گوئیم این اناء در سابق پاک بود. ابتدا صدر را جاری می کنیم و می گوئیم: کان هذا الاناء متیقن الطهاره و الاصل بقائه و هکذا این را در ظرف دوم جاری می کنیم و در نتیجه هر دو اناء پاك می شود ولی این با ذیل حدیث تناقض دارد زیرا ذیلش می گوید: این اصل را با یقین دیگر بشکن و من یقین دارد که احد الانائین یقینا نجس است بنابراین اگر صدر، هر دو اناء را شامل شود لازم می آید که متکلم در آن واحد دو کلام متناقض گفته باشد.

ص: ۳۳۸

یلاحظ علیه: قبلا از ملاحظه ای که در کلام شیخ داریم می گوئیم که هرچند با دلیل ایشان موافق نیستیم ولی مدعای ایشان را قبول داریم و ما هم می گوئیم که استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود.

و اما رد کلام ایشان: باید یقین دوم هم مانند یقین اول باشد. یقین اول به طهارت آیا یقین تفصیلی بود یا اجمالی؟ جواب این است که یقین تفصیلی بوده است از این رو یقین دومی که می خواهد آن را از بین ببرد نیز باید یقین تفصیلی باشد و حال آنکه یقین دوم اجمالی است.

دلیل بر اینکه باید یقین دومی که می خواهد اولی را بشکند باید با او همگون باشد عبارت (مثله) است (و لکن تنقضیه بیقین آخر مثله) حتی اگر کلمه ی مثله هم در بعضی از روایت نباشد همان کلمه ی (آخر) نیز این را می رساند.

بله همان طور که گفتیم ادله ی استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود و از آن منصرف است و مجرای آن همان شبهات بدویه است.

به بیان دیگر، دلیل شیخ در عدم اجرای استصحاب در اطراف علم اجمالی به دلیل تناقض صدر و ذیل است ولی دلیل ما انصراف ادله ی انصراف از اطراف علم اجمالی است یعنی وقتی در علم اجمالی یقینی در این وسط وجود دارد، دیگر استصحاب جاری نمی شود و اگر کسی در اطراف علم اجمالی استصحاب را جاری کند عرف می گوید که این عمل از باب ترخیص در معصیت است.

بعضی راه چهارمی را پیموده اند (و شیخ هم در مبحث قطع به آن اشاره کرده است) و آن این است که استصحاب در هر دو ظرف جاری می شود ولی بعد با هم تعارض پیدا کرده و هر دو ساقط می شوند.

قائل به این قول بر خلاف اصل جریان را بلا مانع می بیند و بعد می گوید که به دلیل مانعی که همان تعارض است هر دو ساقط می شوند ولی ما و شیخ انصاری اصل مقتضی و اصل جریان را قبول نداشتیم.

یلاحظ علیه: این کار لغو است. زیرا چه معنا دارد که از اول استصحاب را جاری بدانیم و بعد بگوئیم که چون تعارض می کند ساقط می شود. شرع مقدس عمل لغو انجام نمی دهد.

اما جریان البرائه العقلیه: یعنی بگوئیم که این اناء در سابق پاک بود و آن اناء هم هکذا از این رو در هر اناء می گوئیم که این اناء معلوم النجاسه نیست و عقاب بر شرب آن عقاب بلا بیان است و هکذا در اناء دوم و آب هر دو را بتوانیم بنوشیم.

یلاحظ علیه: مراد از بیان در دلیل عقلی همان حجت است یعنی چون می دانیم که احد الانائین یقینا نجس است همان حجت بر عدم نوشیدن هر دو اناء است.

اما جریان البرائه الشرعیه: دلیل برائت شرعیه بر دو قسم است.

قسم اول: قسمی از ادله ی برائت شرعی از اطراف علم اجمالی انصراف دارد و همه مربوط به شبهات بدویه است و آنها عبارتند از:

۱. حدیث رفع (رفع عن امتی ما لا یعلمون)

۲. حدیث سعه (الناس فی سعه ما لا یعلمون)

۳. حدیث حجب (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)

۴. حدیث التعریف: (ان الله یحتج علی العباد بما عرفهم و آتاهم)

۵. حدیث الاطلاق (کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی)

این ۵ حدیث اطراف علم اجمالی را شامل نیست زیرا مثلاً حدیث رفع سخن از ما لا یعلمون سخن می گوید ولی در علم اجمالی علم داریم که یکی از آنها نجس است و هکذا در بقیه ی موارد.

فقط دو حدیث باقی می ماند که باید ببینیم که آیا می تواند نظر محقق قمی بر جواز ارتکاب یکی از اطراف یا نظر مجلسی بر جواز ارتکاب همه ی اطراف را تامین کند یا نه.

این دو حدیث عبارتند از:

۱. روایت اول: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه

۲. روایات دوم: یک عده روایاتی است ک در مورد زکات و ابل صدقه وارد شده است که شیخ آنها را در مکاسب محرمه در بحث جوائز السلطان که حلال و حرام با هم مخلوط می باشد بیان نموده است این روایات می گویند: مادامی که حرام را به عینه پیدا نکنید کل اموال بر شما حلال است.

در حدیث اول باید بحث کنیم که مراد از (بعینه) چیست. شیخ و محقق خراسانی و امام و دیگر افراد هر کدام بیانی دارند که ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۰ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که آیا اصول عملیه در اطراف شبهه ی محصوره جاری می شود یا نه.

در بحث دیروز استصحاب را مطرح کردیم که گفتیم جاری نمی شود زیرا یا مطابق بیان شیخ، موجب تعارض صدر و ذیل می شود یا به دلیل ما، ادله ی استصحاب از این مورد انصراف دارد و یا مطابق بیان بعضی از علما، هر دو جاری شده و تساقط می کنند.

ص: ۳۴۱

گفتیم برائت عقلی هم جاری نمی شود زیرا عقاب بلا بیان به معنای عقاب بلا حجت است و حال آنکه در علم اجمالی حجت وجود دارد که همان علم اجمالی به وجود نجاست است.

اما در مورد برائت شرعیه هم گفتیم که منصرف به شبهات بدویه است منتها دو روایت وجود دارد که بعضی برای اجرای برائت در اطراف علم اجمالی به آن تمسک کرده اند.

روایت اول: وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به ح ۴: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْکَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَکَ وَ هِيَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِيعَتُکَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَکَ غَيْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَهُ

محقق خراسانی فقط بخشی از این حدیث را نقل کرده است و ممکن است گمان شود که آن بخش، حدیث مستقلی است ولی در واقع، قسمتی از حدیث مسعده بن صدقه می باشد.

در این حدیث باید ببینیم که (بعینه) تاکید چیست.

احتمال اول: امام در درس می فرمود که تاکید تعلم است یعنی تعلم علما جزمیا

احتمال دوم: و هو مختارنا این است که بعینه تاکید ضمیری است که اسم (ان) می باشد یعنی: حتی تعلمه انه (آن شیء) بعینه حرام

قائلین به اینکه اصل در اطراف علم اجمالی جاری است به این حدیث تمسک می کنند که امام می فرماید: همه چیز بر شما حلال است مگر اینکه بدانید فلان چیز معینا بر شما حرام می باشد و ما چون در علم اجمالی معینا از نجاست خبر نداریم از این رو استعمال هر کدام از اطراف جایز و حلال است تا زمانی که نجس معینا بر ما مشخص شود.

یلاحظ علیه: همان طور که آیات قرآن برای خودشان شان نزولی دارند روایات هم برای دارای شان صدور می باشند. این روایت هم ذیلی دارد که اگر آن را مطالعه کنیم متوجه می شویم که این روایت ناظر به شبهه ی بدویه است نه شبهه ی محصوره.

مثالهائی که امام در ذیل حدیث ارائه می کند از این قرار است. لباسی را از بازار می خریم و احتمال می دهیم که این لباس مسروقه باشد و هکذا در مورد عبدی که خریده ایم که احتمال می دهیم آزاد بوده و به جبر، غلام شده است و هکذا زنی را به عقد در آورده ایم و شاید خواهر رضاعی ما باشد. حضرت در همه ی این موارد می فرماید که نباید به این احتمال ها اهمیت داد مگر اینکه حرام بعینه مشخص شود. از این رو با توجه به این مثال ها متوجه می شویم که هرچند صدر روایت می تواند در اطراف علم اجمالی جاری شود ولی از آنجائی که همه ی مثال ها از باب شبهه ی بدویه است صدر روایت هم ناظر به شبهات بدویه می باشد و ما هم در اینگونه شبهات قائل به برائت هستیم.

ص: ۳۴۳

در این روایت مشکلی وجود دارد که باید بررسی کرد و آن این که در این سه مثال که حضرت ارائه کرده است آیا حلیت مستند به اصاله البرائه و اصاله الحلیه است یا مستند به قواعد دیگر می باشد؟

ظاهر این است که مستند به قواعد دیگر می باشد مثلا در لباسی که از بازار می خرم ید اماره ی ملکیت است یعنی فروشنده مالك بوده است و هكذا در مورد غلامی را که از کسی می خرم که بر آن ید داشته است و مالك او بوده است هكذا در مورد زنی که به عقد در می آورم اصل در آن استصحاب عدم ثبوت رابطه ی محرم اعم از نسبی و رضاعی است.

لعل حضرت می خواست برای افراد روشنگری کند و استیناسی ایجاد کند و کلام حضرت از باب صغری و کبری نبوده است.

روایت دوم: وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به ح ۱:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (متوفای ۳۸۱) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ (متوفای ۲۲۴) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ

سند صدوق به حسن بن محبوب صحیح است.

این روایت شبهه ی محصوره را شامل می شود زیرا در آن حلال و حرام وجود دارد که امام می فرماید تا حرام را بعینه مشخص نشد آن حلال است.

همان دو نظر در عبارت بعینه که در روایت قبل بود در اینجا نیز راه دارد.

ص: ۳۴۴

برای معنا کردن این روایت باید شان صدور آن نیست زیرا حضرت باید این روایت را به مناسبتی بیان کرده باشد. برای مشخص شدن مطلب به جلد هفدهم وسائل می رویم کتاب اطعمه و اشربه باب ۶۱ که در این باب شان صدور این روایت بیان شده است که حضرت در ابتدا چند مثال زده است و بعد این قاعده را بیان فرموده است از جمله:

حح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ (أَبِی أَيُّوبَ) (مراد ابی ایوب خزاز است) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِی (خوشم می آید) ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا (ناهار خوردیم) مَعَهُ فَأُتِیَ بِالْجُبُنِّ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِی الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِی آكُلُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّی أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.

این روایت از امام باقر علیه السلام است و روایت قبلی از امام صادق علیه السلام و قضیه بدین گونه بوده است که مایه ی پنیر را از انفحه می گرفتند که شیردان بزغاله است که در آن زمان گاه از بزغاله ی میته استفاده می کردند که نجس بود و در نتیجه پنیر هم نجس می شد. این مورد را از حضرت سؤال می کنند و حضرت به عبدش دستور می دهد پنیر بخرد و سپس از آن تناول می کند و قاعده ی مزبور را بیان می فرماید.

با این بیان شان صدور این روایت شبهه ی غیر محصوره است زیرا پنیر ساز و پنیر فروش یکی دو نفر نیست تا شبهه محصوره باشد.

شاهد دیگر روایت ۵ است: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ (زیاد بن المنذر که از اصحاب امام باقر و امام صادق بوده است) قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرَنِی مَنْ رَأَى أَنَّهُ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَةُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَکَانٍ وَاحِدٍ یُجْعَلُ فِیهِ الْمَیْتَةُ حُرِّمَ فِی جَمِیعِ الْأَرَضِینَ (اگر یک دکان این کار را می کند دلیل نمی شود که همه را متهم کنید) إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَیْتَةٌ فَلَا تَأْکُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ کُلْ وَ اللَّهِ إِنِّی لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِی بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ کُلَّهُمْ یُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرَ وَ هَذِهِ السُّودَانَ (یعنی در آن زمان بربرهائی که از مغرب آورده بودند و اهل سودان مقید به تذکیه نبودند)

شاهد دیگر روایت ۷: عَنِ الْیَقْطِینِیِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ کُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَامٌ یُعْجِبُنِی فَسَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَیْرِهِ کُلُّ شَیْ ءٍ فِیهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَیْنِهِ

سؤال: طرح این مسئله که آیا اصول در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا نه غلط است زیرا (اجتنب عن النجس) دلیل اجتهادی است و هم معلوم تفصیلی را شامل می شود و هم معلوم اجمالی را از رو دیگری جائی برای اصول عملیه نمی ماند زیرا تا دلیل اجتهادی است نوبت به اصول عملیه نمی رسد. (سابقا علمای اصول را در رتبه ی دلیل اجتهادی می دانستند ولی بعد از محقق بهبهانی این نظر عوض شد و اصول در رتبه ی مؤخر قرار گرفتند)

جواب: هرچند اصول عملیه خودش اصل است ولی پشتوانه ی آن دلیل اجتهادی است از این رو کسی که می خواهد اصل عملی را جاری کند در حقیقت او هم به دنبال دلیل اجتهادی است و با دلیل اجتهادی می خواهد اطراف علم اجمالی را تنقیح کند. و به بیان دیگر چنین فردی می خواهد دلیل اجتهادی (اجتنب عن النجس) را با دلیل اجتهادی دیگری تخصیص بزند و بگوید که علم اجمالی از داخل اجتنب خارج است.

نکته ی دیگر این است که همان طور که سابقا گفتیم علم اجمالی منجز است چه دفعی باشد چه تدرجی مثال دفعی همان انائین مشتبهین است و مثال تدریجی همانند این است که مثلا نمی دانم روزه ی این جمعه بر من واجب است یا روزه ی جمعه ی آینده که باید هر دو روز را روزه بگیرم (شبهه ی وجوبیه) و یا نمی دانم روزه ی این جمعه بر من حرام است یا جمعه ی دیگر که هیچ کدام را نباید روزه بگیرم (شبهه ی تحریمیه) و یا مثلا ـ نمی دانم آیا این جمعه حرام است و یا جمعه ی دیگر واجب که باید اولی را روزه نگیرم و دومی را بگیرم و هکذا.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بعد از آنکه ثابت شد علم اجمالی منجز است و در اطراف آن نمی توان اصاله الاباحه جاری کرد شیخ و به تبع او محقق خراسانی چهار تنبیه را ذکر کرده اند:

تنبیه اول: اگر انسان به یکی از دو طرف مضطر شود آیا از طرف دیگر هم لازم است اجتناب کند یا نه ؟

ص: ۳۴۷

تنبیه دوم: اگر یکی از دو طرف علم اجمالی از محل ابتلا خارج شود حکم طرف دیگر چیست؟

تنبیه سوم: شبهه ی غیر محصوره

التنبیه الاول: فی الاضطرار. مکلفی خبر دارد که یکی از دو اناء نجس است بعد مضطر می شود و یک طرف را استعمال می کند حال آیا می تواند طرف دیگر را هم استعمال کند (هرچند مضطر نیست) یا نه.

ابتدا باید صور مسئله را بررسی کنیم و بعد به اقوال مسئله بپردازیم و سرآخر دلیل هر یک از اقوال را مطالعه کنیم.

مسئله شش صورت دارد:

گاه به احدهمای مخیر مضطر می شوم. مثلا دو ظرف آب است و من هم بسیار تشنه ام.

گاه اضطرار من به احدهمای معین است یعنی یکی آب است و دیگری سرکه و من هنگام تشنگی فقط می توانم آب را بخور..

هر یک از دو مورد بالا ـ بر سه قسم است به این معنا که علم اجمالی گاه قبل از اضطرار است و گاه همراه آن است و گاه بعد از آن. یعنی گاه ابتدا علم اجمالی پیدا کردم که احدهما نجس است و بعد مجبور به نوشیدن یکی از دو آب می شوم و گاه هنگام نوشیدن آب و گاه بعد از نوشیدن آب فهمیدم احدهما نجس بود.

اقوال در مسئله:

القول الاول: للمحقق الخراسانی فی متن الکفایه: به محض آمدن اضطرار به یک طرف چه معین باشد و چه مخیر تکلیف برداشته می شود و انسان می تواند ظرف دیگر که به آن اضطرار ندارد را هم استعمال کند و هکذا فرقی ندارد که علم قبل از اضطرار باشد یا همراه و یا بعد از آن.

القول الثاني: للمحقق الخراسانی فی هامش الکفایه: اگر اضطرار لا بعینه باشد یعنی مثلا هر دو ظرف، آب است و او می تواند هر کدام را که می خواست بنوشد در این صورت اجتناب از دیگری هم لازم نیست ولی اگر اضطرار بعینه باشد مثلا یکی آب است و دیگری سرکه در این صورت باید تفصیل داد و گفت: اگر اضطرار قبل و یا همراه با علم اجمالی باشد در این صورت هم اجتناب از دیگری لازم نیست ولی اگر اضطرار بعد باشد در اینجا بعد از اضطرار نمی توان طرف دیگر را مرتکب شد.

القول الثالث: للشیخ الانصاری: اگر لا ـ بعینه است از طرف دیگر هم باید اجتناب کند (عکس کلام محقق خراسانی درقول دوم) ولی اگر معین شد باید تفصیل داد (همانند محقق خراسانی) و گفت که اگر اضطرار قبل است و علم اجمالی بعد، در اینجا علم اجمالی منجز نیست ولی اگر اول علم اجمالی باشد و بعد اضطرار در اینجا باید از دیگری هم اجتناب کرد.

اما دلیل اقوال ثلاثه:

اما دلیل قول اول: (کلام محقق خراسانی در متن کفایه) در کفایه بیش از یک صفحه بیانی آمده است که ابتدا باید از آن باخبر باشیم. برای فهم کلام محقق خراسانی ابتدا باید یک قاعده را فرا بگیریم: (یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر)

توضیح ذلک: علم اجمالی باید به گونه ای باشد که اگر بدانم نجس در ظرف راست است اجتناب از آن لازم باشد و اگر بدانم نجس در ظرف چپ است باز هم اجتناب لازم باشد ولی اگر علم اجمالی به گونه ای باشد که اگر نجس در اناء راست باشد اجتناب لازم باشد ولی اگر در اناء چپ باشد اجتناب لازم نباشد در این صورت علم اجمالی منجز نیست زیرا من در این صورت علم به وجود حرمت قطعیه در بین دو اناء ندارم.

ص: ۳۴۹

اذا علمت هـذه القاعده فنقول: که اگر فرد به یک طرف مضـطر شد خواه معین باشد یا مخیر از این رو علم به تکلیف علی کل تقـدیر نـدارم زیرا مثلاـ اگر ظرف راست را انتخـاب کرده ام و بایـد آن را بخـورم در اینجـا علم اجمـالی در این ظرف موجب تکلیف نیست و علم اجمالی نیز منحل می شود زیرا من بعـد از نوشـیدن آب ظرف راست، دیگر علم نـدارم که نجاستی وجود داشـته باشد زیرا فقط پنجاه درصد احتمال می دهم که در این ظرف موجود حرمت وجود داشـته باشد و این علم پنجاه درصـد منجز نیست زیرا باید علم به حرمتی داشـته باشم که قطعی باشد که اگر آن را مرتکب شوم حتما خداوند من را عقاب می کند و این علم دیگر حاصل نیست.

محقق خراسانی سپس اضافه می کند:

ان قلت: اگر اضـطرار قبـل از علم اجمـالی باشـد این سـبب می شود که علم اجمالی دیگر منعقـد نباشـد مثلا من دو ظرف آب داشتم و مضطر شدم که یکی را بخورم. قبل از خوردن متوجه شدم که احد الانائین نجس است.

ولی اگر علم اجمالی ابتدا محقق شود و من بعدا مضـطر به استعمال یکی از اطراف بشوم این اضطرار بعدی سبب نمی شود که علم اجمالی قبلی از تنجز بیفتـد زیرا علم اجمالی از قبل هر دو را شامل شـده است و حرمت هر دو را فرا گرفته است و حال که من مضطر شدم حرمت در ظرف بعد همچنان باقی است.

به بیان دیگر بعد از خوردن یک ظرف هرچند علم دیگر باقی نیست ولی اثر آن همچنان باقی است.

قلت: جائی که علم اجمالی قبل است و اضطرار بعد، علم اجمالی منجز نشده است و فقط ما تصور می کردیم که منجز است خداوند می دانست که ما بعدا مضطر خواهیم بود و اضطرار بعدی کشف می کرد که آن علم اجمالی قبلی از همان اول منجز نبود.

ان قلت: این کلام شما مخالف فتوای شما در فقه است زیرا در فقه می گوئید که اگر دو ظرف در مقابل من باشد و من یکی را عمدا بریزم در این صورت روی مبنای شما دیگر علمی وجود ندارد زیرا یکی ریخته شده است و وجود نجاست در دیگری هم مشکوك است و حال آنکه در اینجا هرچند علم نیست ولی اثر علم اجمالی سابق باقی است اگر در فقه چنین می گوئید در مسئله ی اضطرار هم چنین است.

قلت: مسئله ی اضطرار با آنچه گفته اید فرق دارد زیرا اضطرار از حدود تکلیف است از این رو دیگر فرقی بین اضطرار قبل و بعد نیست و این بخلاف این است که یکی را بریزیم زیرا بقاء موضوع از حدود تکلیف نیست.

هذه خلاصه ما فی الکفایه

یلاحظ علیه: باید توجه داشت که مراد از اضطرار در اینجا اضطرار عقلی نیست که اگر آب را ننوشم می میرم بلکه مراد مشقت شدید و عسر و حرج است (ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج.) از این رو اگر اضطرار از حدود تکلیف است بقاء موضوع هم از حدود تکلیف است اذ لا تحتج بالکبری (اجتنب عن النجس) مع عدم الصغری (موضوع که نجاست است) و من که یکی را ریخته ام دیگر نباید از طرف اجتناب کنم. از این رو نباید بین اضطرار و بین اراقه فرق گذاشت و اگر اضطرار مجوز است باید در اراقه ی احد الانائین هم قائل به جواز شوید و از آنجا که احدی از علماء این امر را در اراقه جایز نمی داند بنابراین در اضطرار هم نباید جایز باشد.

ص: ۳۵۱

ان شاء الله فردا کلام محقق خراسانی در هامش کفایه را نقل خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم شیخ و به دنبال ایشان محقق خراسانی چهار تنبیه مطرح کرده اند.

تنبیه اول مربوط به اضطرار است به این معنا که اگر کسانی که علم اجمالی دارند مضطر شوند که یک طرف را استعمال کنند آیا این موجب می شود که طرف دیگر را هم استعمال کند یا نه؟

گفتیم این مسئله صور مختلف دارد: گاه اضطرار به واحد معین است مانند کسی که تشنه است و دو ظرف دارد که یکی آب است و دیگری سرکه که او فقط به خوردن آب است مضطر می باشد و گاه اضطرار به واحد مخیر است مانند جائی که هر دو ظرف آب باشد و در هر دو مورد یا اضطرار قبل از علم اجمالی است یا همراه و یا بعد از آن.

گفتیم که محقق خراسانی در متن کفایه و در هامش کفایه دو نظر متفاوت ارائه کرده است ایشان در متن کفایه قائل است که با آمدن اضطرار علم اجمالی بی اثر می شود و دیگر فرقی نمی گذارد که اضطرار به واحد معین باشد یا مخیر و یا اضطرار قبل از علم باشد یا همراه و یا بعد از آن.

دلیل ایشان این بود که اضطرار از حدود تکلیف است یعنی اگر به آن حد رسیدیم تکلیف از بین می رود از این رو با آمدن اضطرار تکلیف به اجتناب از اطراف علم اجمالی از بین می رود.

ص: ۳۵۲

بعد ایشان ان قلتی وارد کرد که باید بین اضطراری که قبل باشد و بین اضطراری که بعد می آید فرق گذاشت که اگر اضطرار قبل باشد از ابتدا جلوی تاثیر علم اجمالی را می گیرد ولی اگر علم اجمالی بعد باشد ابتدا علم اجمالی همه ی اطراف را شامل می شود و ما فقط به مقدار اضطرار مرتکب می شویم و ما بقی به دلیل الاضطرار تقدر بقدرها در تحت علم اجمالی باقی می ماند.

ایشان در جواب گفت که در جائی که علم اجمالی قبل است بعد از اضطرار کشف می کنیم که علم اجمالی از اول مؤثر نبوده است.

بعد ایشان ان قلت دومی را مطرح می کند و آن اینکه اگر چنین باشد و اضطرار نتواند جلوی علم اجمالی را بگیرد از این رو اگر خودمان عمدا یک طرف را بریزیم باید طرف دیگر هم بی اثر باشد چون دیگر علم اجمالی وجود ندارد و نمی توانیم بگوئیم یا این طرف نجس است یا آن طرف زیرا فقط یک طرف باقی مانده است و حال آنکه تمام علماء در این مورد قائل هستند که هنوز علم اجمالی باقی است.

ایشان در جواب گفت که بین اضطرار و بین فقدان موضوع فرق است.

ما به ایشان اشکال کردیم و گفتیم که اگر فرمایش ایشان صحیح باشد دیگر نباید بین اضطرار و اراقه فرق بگذاریم زیرا همین طور که اضطرار حد تکلیف است وجود الموضوع هم حد تکلیف است و موضوع که صغری است اگر از بین برد کبری که حکم است هم از بین می رود زیرا طرف دیگر که باقی مانده است فقط پنجاه درصد احتمال نجاست در آن راه دارد و دیگر علم (و لو اجمالا) وجود ندارد.

ص: ۳۵۳

محقق خراسانی در حاشیه ی کفایه کلام دیگری دارد و می گوید اگر به یک طرف معین مضطر شد مانند داستان آب و سرکه که احدهما نجس است در این حالت بعد از اضطرار به یک طرف از طرف دیگر هم باید اجتناب کند اما اگر به احدهمای مخیر مضطر باشد در این صورت در هیچ کدام اجتناب لازم نیست.

دلیل ایشان این است: التکلیف محدود بالاضطرار و هر جا که اضطرار است می توان آن را مرتکب شد و اضطرار در طرف آب هست ولی اضطرار در ناحیه ی سرکه وجود ندارد از این رو نباید آن را بعد از تکلیف مرتکب شد زیرا آن اضطرار علم اجمالی در سرکه را از بین نبرده است.

بعد ایشان مثال می زند: کسی نمی داند که کوتاه ترین آیه در قرآن بر او واجب است (که می گویند مدهامتان است در سوره ی الرحمان) یا آیه ی بلند (آیه ی دین در سوره ی بقره) در اینجا نباید به آیه ی کوتاه اکتفا کنم. در ما نحن فیه هم نمی دانم که آیا اجتناب از یک طرف (آب) واجب است یا علاوه بر آن سرکه هم داخل است. در اینجا آب با اضطرار حذف شده است ولی سرکه به قوت خودش باقی است.

اما شق دوم که به احدهما لا بعینه مضطر باشد (مثلا هر دو ظرف آب است) در اینجا بعد از رفع اضطرار و نوشیدن یک ظرف دیگر اجتناب از دیگری لازم نیست زیرا همان طور که در دلیل سابق گفتیم تکلیف محدود به اضطرار است و هر یک از دو ظرف صلاحیت داشت که برای رفع اضطرار مورد استفاده قرار گیرد و بنابراین تکلیف در هر دو از بین رفته است.

ص: ۳۵۴

بنابراین بین اضطرار به معین و بین اضطرار به لا- معین فرق است در اولی بعد از ارتکاب احد الطرفین از دیگری (سرکه) اجتناب لازم نیست زیرا از همان اول اضطرار آن را شامل نشده بود ولی در احدهمای غیر معین (هر دو ظرف آب است) بعد از استعمال یک طرف طرف دیگر را هم می توان استعمال کرد.

یلاحظ علیه: به نظر ما محقق خراسانی باید مسئله را عکس آن مطرح کند یعنی در متعین که یکی آب است اگر به آب مضطر شد دیگر لازم نباشد از سرکه اجتناب کند ولی اگر به احدهمای معین مضطر شد و یکی را مرتکب شد از دیگری باید اجتناب کند. کلام خود را با مثالی شفاف می کنیم و آن مطابق همان قاعده ای است که در جلسه ی قبل مطرح کردیم که (یشترط فی تنجیز علم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر) و این یک قاعده ی عقلی است (نه تعبدی) زیرا اگر می خواهیم صد در صد به تکلیفی یقین پیدا کنیم باید در هر دو طرف احداث تکلیف وجود داشته باشد و الا اگر فقط در یک طرف احداث تکلیف باشد دیگر یقین صد در صد به تکلیف حاصل نمی شود. مثلا دو آب دارم یکی آب آفتابه است و حوضی که بیش از کر بود در طرف دیگر و در این میان قطره خونی در یکی از آن دو افتاده است و نمی دانم در آفتابه افتاده که مؤثر باشد یا در حوض. در اینجا علم اجمالی وجود ندارد زیرا یقین به تکلیف اجتنب عن النجس هنگامی گریبان من را می گیرد که یقین داشته باشم تکلیف به اجتناب سراغ من آمده است ولی در مثال فوق چنین نیست زیرا اگر خون در حوض افتاده باشد دیگر نجاستی وجود ندارد از این رو علم اجمالی هم از بین می رود و دیگر یا این نجس است یا آن وجود ندارد و من آب آفتابه را هم می توانم پاک حساب کنم.

با این بیان محقق خراسانی می بایست می گفت که اگر به احدهمای معین مضطر شویم بعد از استعمال آن طرف، طرف دیگر را هم می تواند مرتکب شود زیرا در این صورت علم اجمالی علی فرض منجز نیست (اگر نجس در آب باشد منجز نیست زیرا من مضطر هستم) و فقط اگر نجس در سر که باشد منجز است از این رو این علم اجمالی علی کل تکلیف محدث تکلیف نیست و این علم اجمالی دیگر فایده ای ندارد و من بعد از اضطرار و ارتکاب یک طرف می توانم دیگری را هم مرتکب شوم.

به بیان دیگر ما تابع اضطرار و عدم اضطرار نیستیم (همان طور که محقق خراسانی قائل بود و می گفت تکلیف محدود به اضطرار است) بلکه ما تابع این هستیم که آیا علم اجمالی در هر دو طرف محدث تکلیف است یا نه و به عبارت دیگر باید علم به تکلیف منجز قطعی پیدا کنیم.

اما در شق دوم که هر دو آب است (احدهمای لا بعینه) در اینجا نیز نظر ما عکس نظریه ی محقق خراسانی است و می گوئیم: بعد از ارتکاب یک طرف باید از طرف دیگر اجتناب کنیم. (محقق خراسانی در اینجا قائل بود که از طرف دیگر لازم نیست اجتناب کنیم زیرا در هر دو صلاحیت رفع اضطرار وجود دارد و در هر دو به حد تکلیف رسیده ایم و حکم مرفوع شده است)

دلیل ما این قاعده است: علم اجمالی در جائی منجز است که اگر علم تفصیلی وجود داشت منجز می شد. در ما نحن فیه که هر دو آب هستند اگر علم تفصیلی داشتم که اناء طرف راست نجس است این علم منجز بود زیرا می توانستم با آب سمت چپ رفع اضطرار کنم.

ص: ۳۵۶

از این رو حال که علم اجمالی دارم این هم مانند علم تفصیلی است که اگر یک طرف نجس بود فقط می بایست طرف دیگر را مرتکب شوم و از این طرف اجتناب کنم در علم اجمالی هم اگر یک طرف را مرتکب شدم باید از دیگری اجتناب کنم و رتبه ی علم اجمالی از علم تفصیلی بالاتر نیست فصارت النتیجه خلاف ما افاده المحقق الخراسانی.

و هنا مذهبا ثالثا للشیخ الانصاری و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را مطرح خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

سخن در جائی است که از یک طرف علم اجمالی داریم و از طرف دیگر مضطر هستیم به اینکه یکی از اطراف را استعمال کنیم که آیا اضطرار به یک طرف سبب می شود که طرف دیگر هم وجوب اجتناب نداشته باشد یا خیر.

تا به حال دو قول را مطرح کردیم:

قول اول قول محقق خراسانی در کفایه بود که قائل بود بعد از اضطرار، علم اجمالی اثر خود را از دست می دهد بدون فرق بین اینکه اضطرار به واحد معین باشد (یکی آب باشد و دیگری سرکه) یا لا بعینه باشد (هر دو آب)

قول دوم هم از محقق خراسانی بود ولی در حاشیه ی کفایه که قائل بود اگر به واحد معین مضطر شویم علم اجمالی نسبت به دیگری منجز است و نمی توان آن را مرتکب شد ولی اگر لا بعینه باشد در این صورت علم اجمالی منجز نیست و طرف دیگر را هم می توان مرتکب شد.

ص: ۳۵۷

ما هر دو قول را بعد از بررسی رد کردیم.

اما قول سوم از شیخ انصاری است و ما هم نظر ایشان را قبول داریم. شیخ دو ادعا دارد:

اول اینکه اگر اضطرار در واحد لا بعینه (دو ظرف آب) باشد علم اجمالی منجز است و باید از طرف دیگر اجتناب کرد.

دوم اینکه ولی اگر واحد بعینه باشد (آب و سرکه) در اینجا شیخ قائل به تفصیل است و می گوید که اگر ابتدا علم اجمالی حاصل شود و بعد یا همراه آن اضطرار بیاید در این صورت اجتناب از دیگری لازم است ولی اگر اضطرار قبل از علم اجمالی باشد در این صورت لازم نیست که از طرف دیگر اجتناب کنیم.

از این رو باید در دو مرحله بحث کنیم:

اول در جائی که اضطرار در لا بعینه باشد (دو ظرف آب) شیخ می گوید: اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی داشتیم و با

اضـطرار همراه می شـد آیـا از طرف دیگر اجتنـاب می کردیم یـا نه؟ مثلاـ دو اناء است و ما علم تفصـیلی داشتیم که اناء طرف راست نجس است و انـاء سـمت چپ پـاک و ما هم مضـطر هستیم که یکی را بنوشـیم در اینجا اضـطرار، علم تفصـیلی را نمی توانست از کـار بینـدازد زیرا من می توانسـتم همان آب پاک را بخورم و آب نجس را اسـتفاده نکنم. حال که علم تفصـیلی با اضـطرار قابل جمع است و اضـطرار موجب نمی شود که علم تفصـیلی از کا بیفتد هکذا در مورد علم اجمالی که اضطرار، مانع از تنجیز علم اجمـالی نیست و اگر یـک طرف را مرتکب شـدم دیگر نبایـد طرف دیگر را مرتکب شـدم. (در جلسه ی قبل هم گفتیم که علم اجمـالی از علم تفصـیلی قوی تر نیست و اگر اضـطرار علم تفصـیلی را از بین نبرد حتمـا علم اجمالی را هم نمی تواند از بین ببرد.)

ص: ۳۵۸

اما مرحله ی دوم: این است که اگر اضطرار قبل یا همراه علم اجمالی باشد این مانع از این است که علم اجمالی نسبت به دیگری منجز باشد زیرا (یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر) و در اینجا دیگر علی کل تقدیر نیست زیرا اگر نجس در آب باشد دیگر منجز نیست و من مضطر به خوردن آن هستم ولی اگر نجس در سرکه باشد منجز است زیرا به آن سو اضطرار ندارم این این رو چون علم اجمالی علی کل تقدیر منجز و محدث تکلیف نیست دیگر علم اجمالی منجز نمی باشد مانند جائی که قطره ای نجس یا در کر افتاد یا در آب قلیل در اینجا علم اجمالی منجز نیست زیرا اگر در قلیل بیفتد منجز است و آب را نجس می کند ولی اگر در کر افتاده باشد بی اثر است از این رو این علم اجمالی چون محدث تکلیف علی کل حال نیست منجز نمی باشد و اجتناب از آن قلیل هم لازم نیست. با این بیان اگر اضطرار قبل یا همراه علم اجمالی باشد دیگر اثر بخش نیست ولی اگر علم اجمالی قبل از اضطرار باشد یعنی اول علم پیدا کردم یا آب نجس است یا سرکه چون از ابتدا علم اجمالی هر دو را شامل شده است و بعد که اضطرار می آید فقط در حد ضرورت موجب رفع تکلیف می شود و بعد از آن طرف دیگر همچنان در تحت علم اجمالی سابق باقی است.

تم کلام الشیخ فی الرسائل و اما توضیح کلام شیخ.

اما دعوای اول که اضطرار به احدهمای لا بعینه باشد که شیخ می گفت که اگر یکی را استعمال کردی علم در فرد دیگر منجز است و نباید آن را مرتکب شد. توضیح آن این است که در تنجیز علم اجمالی سه قاعده وجود دارد و هر سه قاعده در اینجا منعقد است.

ص: ۳۵۹

۱- یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. (این یک قاعده ی تعبدی نیست بلکه عقلی است.) از این رو اگر قطره ای آب یا در آب قلیل بیفتد یا آب کر در اینجا علم به تکلیف قطعی به نام اجتنب عن النجس ندارم از این رو علم در اینجا وجود ندارد.

۲- یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی اذا کان مقرونا بالاضطرار انه اذا بُدِّل الی علم التفصیلی یکون علم التفصیلی منجزا. یعنی هر علم اجمالی که همراه با اضطرار شد اگر به علم تفصیلی تبدیل شود و در آن صورت اضطرار مانع نشود در علم اجمالی هم مانع نیست.

۳- در هر جا که اضطرار مزاحم تکلیف نباشد در آن مورد علم اجمالی منجز است.

بعد از درک این قواعد سه گانه می گوئیم که این قواعد همه بر مورد اول منطبق است (موردی که فرد به واحد لا بعینه مضطر شود)

اما قاعده ی اول جاری است زیرا اگر نجس در آب راست بیفتد با آب چپ رفع اضطرار می کنیم و هکذا بر عکس از این رو علم اجمالی در هر صورت محدث تکلیف است (بر خلاف جائی که یکی آب قلیل بود و یکی کثیر)

قاعده ی دوم نیز جاری می باشد زیرا اگر علم تفصیلی داشتم که نجس در ظرف سمت چپ افتاده است این علم تفصیلی با اضطرار از بین نمی رفت زیرا من باید ظرف سمت راست که پاک است را بخورم هکذا در علم اجمالی که آن هم با اضطرار قابل جمع است و با آمدن اضطرار از بین نمی رود (با این تفاوت که در علم تفصیلی مطمئن هستیم که کدام طرف نجس است ولی در علم اجمالی چنین نیست از این رو اگر یک طرف را از روی اضطرار مرتکب شدم دیگری را باید ترک کنم)

ص: ۳۶۰

و اما قاعـده ی سوم این بود که هر جا که اضـطرار در علم خدا و فی الواقع با تکلیف مزاحم نباشد در آن جا علم اجمالی منجز است در ما نحن فیه که فرد به احدهما لا بعینه مضـطر است اضطرار با تکلیف مزاحم نیست زیرا یک طرف را استعمال می کند و طرف دیگر را ترک می نماید (چون اضـطرار لا بعینه است این سـبب می شود که با تکلیف اجتناب از نجس منافات نداشـته باشد از این رو یک طرف متعلق اضطرار می شود و طرف دیگر متعلق علم اجمالی و لزوم اجتناب.)

بـا این بیـان هر سه قاعـده جـاری است و دلالت می کنـد که علم اجمالی نسـبت به ظرف دیگر منجز است و بایـد از آن طرف اجتناب کرد. (باید توجه داشت که روح هر سه قاعده یکی است.)

هذا کله فی الدعوی الاولی و هو ما اذا اضطر الی احد لا بعینه (دو ظرف آب.)

اما الدعوی الثانیه: که به احدهمای معین مضـطر است مثلا بین دو ظرف که یکی آب است و دیگری سرکه تشنگی بر من غلبه کرد و به مشقت شدید افتادم در این صورت فقط باید احدهمای معین که آب است را بنوشم.

حال گاه ابتدا اضـطرار به خوردن پیدا می کنم و بعد علم حاصل می شود یا اینکه اضـطرار همراه با علم حاصل شده است (که بسـیار نـادر است.) علم اجمـالی در این صـورت منجز نیست زیرا قبـل از آمـدن علم اجمـالی یـک طرف لازم الاجتنـاب نبـود (هماننـد آب کر در افتـادن یک قطره در کر یا آب قلیل) و به تعبیر دیگر ظرف آب از حریم تکالیف بیرون رفته بود از این رو اگر قطره در اب افتاده باشـد بی اثر است زیرا در هر حال باید آن را بنوشم و اگر در سـرکه بیفتد اثر می گذارد ولی دیگر علم به تکلیف قطعی وجود ندارد (نمی دانم که قطره ی نجس حتما در سرکه افتاده است) و اجتنب عن النجس بی اثر می شود.

ص: ۳۶۱

با این بیان هر سه قاعده ی فوق در اینجا اثر ندارد:

اما قاعده ی اول جاری نیست زیرا همان طور که گفتیم علم اجمالی در اینجا محدث تکلیف علی کل تقدیر نیست.

اما قاعده ی دوم جاری نمی باشد چون اگر علم اجمالی تفصیلی شود اضطرار مانع می شود به این بیان که اگر علم تفصیلی داشته باشم آب نجس است این عمل مؤثر نیست زیرا من مضطر به خوردن همان آب هستم و طرف دیگر سرکه است که نمی توانم آن را بنوشم.

اما قاعده ی سوم جاری نیست زیرا اضطرار با علم مزاحم است زیرا اگر نجس در آب باشد اضطرار با اجتنب عن النجس نمی سازد (و ما گفتیم که باید صد در صد مزاحم نباشد)

اما اگر علم اجمالی ابتدا حاصل شود که یکی از آن دو ظرف (یا آب یا سرکه) نجس است و بعد مضطر شدم و ناچار به نوشیدن آن شدم در اینجا تنجیز علم اجمالی نسبت به سرکه باقی است زیرا این علم اجمالی ابتدا به شکل منجز منعقد شد. در اینجا بعد از نوشیدن آب دیگر علم به تکلیف قطعی ندارم ولی چون علم اجمالی قبلا ـ در طرف سرکه هم منجز شده بود هرچند الان آن علم نیست ولی اثر آن باقی است زیرا علم می گوید که شارع هنگام اضطرار فقط به نوشیدن آب اکتفا کرده است و طرف دیگر همچنان تحت اجتناب قبلی باقی است مانند جائی که اول علم حاصل شده است که یکی از دو ظرف نجس است و بعد یک طرف از بین رفت (مثلا آب ظرف ریخت) که باید از طرف باقی مانده هم اجتناب کنم.

ص: ۳۶۲

به نظر ما بیان شیخ در رسائل بهترین نظر در باب اضطرار در علم اجمالی است.

فتلخص انه اذا اضطر الی واحد لا بعینه فالعلم الاجمالی منجز بالنسبه الی الآخر لاجل القواعد الثلاث و اما اذا ابتلی الی واحد معین کالماء فی مقابل الخل فالاضطرار المتقدم مانع عن تنجیز العلم الاجمالی بالنسبه الی الاخر لعدم انطباق القواعد الثلاثو اما اذا کان العلم الاجمالی مقدما علی الاضطرار فعند نزول الاضطرار و ان لم یکن علم بالتکلیف القطعی و لکن اثر العلم الاجمالی السابق باق کما اذا اراق احد الاراقین.

ان شاء الله فردا تنبیه دوم را بیان می کنیم و آن اینکه اگر یکی از اطراف از محل ابتلا خارج شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که شیخ و به تبع آن محقق خراسانی چند تنبیه ذکر کرده اند تنبیه اول در مورد اضطرار بود که اگر کسی در علم اجمالی به استعمال احدهما مضطر شود آیا از دیگری باید اجتناب کند یا نه. ما هم مبنای شیخ را انتخاب کردیم که اگر اضطرار در احدهما لا بعینه باشد باید از دیگری اجتناب کند ولی اگر اضطرار به احدهمای معین باشد باید تفصیل داده بگوئیم که اگر اضطرار قبل است از طرف دیگر لازم نیست اجتناب کند ولی اگر بعد باشد باید از طرف دیگر هم اجتناب نمود.

اما تنبیه دوم: و هو خروج بعض الاطراف عن الابتلاء. مثلا می دانم یا مالی که نزد من است غصبی می باشد یا مالی که در خانه ی انسانی است که ارتباطی به من ندارد حال آیا علم اجمالی نسبت به طرفی که مورد ابتلای من است منجز می باشد یا خیر.

ص: ۳۶۳

اولین بار شیخ انصاری فرموده است که در تنجیز علم اجمالی شرط است که هر دو طرف محل ابتلا باشد قیاسا للعلم التفصیلی زیرا در علم تفصیلی شرط خطاب این است که محل ابتلا باشد و اگر در علم تفصیلی باید چنین باشد به طریق اولی در علم اجمالی نیز چنین است. مثلا به من بگویند با زنی که در هند است ازدواج نکن در اینجا که علم تفصیلی دارم چون مورد محل ابتلای من نیست این خطاب تفصیلی غلط و بیهوده است هکذا اگر بدانم یا با زنی که به آن دسترسی دارم نباید ازدواج کنم یا با زنی که در هند است از این رو در تنجیز علم اجمالی به طریق اولی محل ابتلا بودن شرط است.

به بیان دیگر در اوامر یک چیز شرط است و آن اینکه مورد امر مقدور باشد و در نواهی دو چیز شرط است و آن اینکه علاوه بر مقدور بودن مورد ابتلای من هم باشد (هم در عمل تفصیلی و هم در علم اجمالی) زیرا اگر محل ابتلا نباشد تکلیف مستهجن می شود.

ثم ان الاعلام الثلاثه (محقق اصفهانی، محقق خوئی و امام) با بیان شیخ مخالفت کرده اند.

اما مخالفه محقق اصفهانی در حاشیه ی خود بر کفایه (نهایه الدرایه). ایشان می گوید: اوامر و نواهی برای این نیست که فعلیه الداعی باشد (داعی فعلیت داشته باشد) بلکه کافی است که امکان کونه داعیا وجود داشته باشد. از این رو سخن از مستهجن بودن تکلیف نیست. بنابراین می گوئیم اگر فعلیه الداعی شرط باشد حق با شماست زیرا انائی که در مورد ابتلای من نیست در آن اجتنب فعلیت ندارد زیرا مورد ابتلای من نیست. اما می توان گفت که صرف امکان عقلی کافی باشد و از آنجا که عقلا این امکان وجود دارد که روزی گذر من به هند بیفتد و حرمت عدم تکلیف فعلی شود و علم اجمالی منجز گردد کافی است.

ص: ۳۶۴

یلاحظ علیه: میزان در صحت نهی، استهجان عرفی و عدم آن است و میزان، فعلیت و امکان نیست. بحث ما عقلی نیست بلکه بحث عقلائی است و عقلاء در صحت خطاب عدم استهجان را میزان و ملاک قرار می دهند. محقق اصفهانی در حقیقت، بین کون الشرط عقلیا او کون الشرط عقلائیا خلط کرده است. بحث ما عقلائی است نه عقلی.

اما مخالفت محقق خوئی: ایشان در تقریراتش مصباح الاصول می گوید: محل ابتلا بودن شرط نیست زیرا شرع مقدس که امر و نهی می کند نظرش به مجرد فعل و ترک نیست بلکه نظر او به فعل و ترکی است که به امر و نهی مولی استناد داشته باشد. دلیل این نکته این آیه است (و ما امروا الا لیعبدوا الله) زیرا غرض از امر، عبادت خداوند است و عبادت هنگامی که واقع می شود که مستند به خداوند باشد. از این رو چه مانعی دارد که مولی از انائی که در هند است نهی کند و من هنگام ترک کردن به خاطر نهی مولی این کار را انجام ندهم.

بر این اساس مولی می توان در جائی که من منهای امر مولی خودم کار را انجام می دهم امر کند مثلاـ فرمان دهد که به همسرت نفقه بده و یا از قاذورات اجتناب کن (اگر مولی نمی گفت من خودم این کارها را می کردم) ولی مولی می خواهد که این انجام دادن و ترک کردن از باب اطاعت امر و نهی او باشد.

یلاحظ علیه بامور ثلاثه:

الامر الاول: اینکه ایشان می فرماید که شارع مجرد فعل و ترک را نمی خواهد بلکه فعل و ترکی را می خواهد که مستند به شارع باشد. می گوئیم در جائی که من عامل داخلی دارم و آن عامل علت تامه برای انجام یا ترک چیز است و اگر شارع امر و نهی هم نکند من خودم آن را انجام داده یا ترک می کنم در آنجا چگونه می توان فعل و ترک را به امر مولی مستند دانست. مثلاـ آب آلوده ای است که در آن لباس چرگیرا شسته اند. من هرگز آن را نخواهم نوشید حال اگر شارع من را نهی کند چگونه می توانم آن را مستند به فعل شارع بدانم.

الامر الثانی: اینکه ایشان می گوید مجرد فعل و ترک غرض نیست بلکه باید مستند به فعل و نهی مولی باشد از ایشان می پرسیم آیا این قصد همه جا لازم است یا نه؟ اگر لازم باشد دیگر تقسیم اوامر و نواهی به تعبدی و توصلی غلط می شود زیرا همه جا این قصد لازم است و اگر بگوئید که رعایت این غرض در تعبدیات لازم است و نه در توصلیات از این رو این غرض در مطلق امر و نهی وجود ندارد بلکه فقط در قسم خاصی از امر و نهی است. این در حالی است که محقق خوئی وجود این غرض را به صورت کلی لازم می داند.

الامر الثالث: آیه ای که ایشان به آن استناد جسته است (و ما امروا الا لیعبدو الله) دو بار در قرآن آمده است یکی در آیه ی ۳۱ سوره ی توبه است که مربوط به یهود است: که تمام آیه چنین می باشد: (اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) این آیه در مورد رد کردن نصاری و یهود است که احبار و رهبان را رب خود فرض کرده اند. رسول خدا این آیه را در مسجد می خواند که علی بن حاتم که فردی نصرانی بود نزد پیغمبر بود او عرض کرد یا رسول الله ما چنین نیستیم و ما هرگز احبار و رهبان خود را رب خود نمی دانیم. پیامبر فرمود: اگر در انجیل و تورات چیزی حلال باشد اما احبار و رهبان آن را حرام کنند یا بر عکس شما کدام را اخذ می کنید او عرض کرد قول احبار و رهبان را اخذ می کنیم. پیامبر فرمود پس شما آنها را رب و صاحب دین خود می دانید. با این بیان پیام این آیه این است که شما در حلال و حرام به خدا مراجعه کنید نه به احبار و رهبان بنابراین این آیه ارتباطی با کلام محقق خوئی ندارد.

ص: ۳۶۶

اما آیه ی دیگر در سوره ی بینه است که می فرماید: (وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِیَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ حُنَفاءَ وَ یُقیمُوا الصَّلاهَ وَ یُؤْتُوا الزَّکاهَ وَ ذلِکَ دینُ الْقَیِّمَهِ) این آیه در رد مشرکین است که می گوید آنها باید عبادت را فقط برای خداوند مختص کنند (دین در این آیه به معنای اطاعت است ای مخلصین له الطاعه) و این هم ارتباطی به ادعای محقق خوئی ندارد.

اما مخالفت امام رحمه الله با کلام شیخ. ایشان نیز در تهذیب الاصول نیز در رد کلام شیخ کلامی ابتکاری دارد و آن اینکه ما دو نوع خطاب داریم: یک خطاب شخصی است و یک خطاب قانونی. در خطاب شخصی تمام فرمایشان شیخ انصاری صحیح است زیرا اگر بخواهم کسی را نهی کنم باید انجام آن برای او مقدور باشد و الا اگر نباشد و یا فرد داعی نداشته باشد مثلا کسی را نهی کنم که سر مناره ی حضرت معصومه را گاز نگیرد این نهی معنا ندارد زیرا در آنجا هم باید نهی مقدور باشد و هم فرد داعی به انجام داشته باشد.

اما در خطابات قانونی دیگر نظر به شخص و آحاد افراد نیست بلکه نظر به جمعیت است و خطاب من هم نود درصد مردم که انجام آن عمل مقدور آنهاست را شامل می شود و هم ده درصد ایشان که انجام عمل مقدور ایشان نیست و همان یک خطاب بر کل و آحاد مردم حجت است. شیخ بین تعدد خطاب و تعدد حجت خلط کرده اند در خطاب قانونی خطاب یکی است مانند (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام) در این مورد اگر اکثریت مردم قادر به انجام باشند و یا داعی بر آن داشته باشند این خطاب منجز می باشد و حتی آن ده درصد که قدرت یا داعی ندارند را نیز شامل می شود غایه ما فی الباب این خطاب هرچند بر همه حتی آن ده درصد حجت است ولی آن ده درصد اراده یا کراهت نفسی ندارند.

بعـد امام اضافه می کنـد که ابتـدا، قانونی را در مجلس تصویب می کنند مثلا هر بیست ساله باید به سـربازی رود. این مقنن به تعـداد افراد خطاب ندارد تا بگوییـد کسـی که خارج از محل ابتلا است خطابش مسـتهج است بلکه یک خطاب است و بر همه حجت است حـال اگر در میان این بیست ساله ها چنـد نفر مشـکلی داشـتند آنها حجت بر مخالفت دارنـد ولی نمی توان گفت خطـاب ندارنـد. از این رو لازم نیست که در نواهی محـل ابتلا باشـد از این رو اگر یک طرف علم اجمالی از محل ابتلا بیرون باشـد بـاز هم علم اجمـالی منجز است خطـاب مسـتهجن نیست زیرا همـان طور که گفتیم خطاب در اینجا شخصـی نیست بلکه قـانونی و عمومی است و شـارع بـا یـک بیـان می گویـد ایهـا الناس اجتنبوا عن النجس و این خطاب علم تفصـیلی و اجمالی را شامـل می شود و من در این میـان چنـد درصـد هم یـافت می شونـد که یـک طرف علم اجمالی محل ابتلای ایشان نیست ولی خطاب قانونی آنها را هم دربر می گیرد و علم اجمالی در حق آنها هم منجز و حجت است.

بعد مرحوم امام ان قلتی دارد که ان شاء الله فردا آن را مطرح می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیـا در علم اجمـالی محل ابتلاء بودن از شـرایط تنجیز آن است یا نه؟ به این معنا که اگر یکی از اطراف از محل ابتلا خارج شود آیا علم اجمالی از اثر می افتد یا نه.

ص: ۳۶۸

شیخ انصاری و محقق خراسانی قائل هستند که از شرایط تنجیز علم اجمالی این است که هر دو طرف محل ابتلای مکلف باشد و اگر یکی از محل ابتلا خارج شود دیگر منجز نیست.

سه نفر از اصولیین بـا ایشـان مخـالفت کردنـد که عبـارت بودنـد از محقق اصـفهانی، محقق خوئی و امـام. از ابتکارات امام در اصـول مطلبی است که ایشـان در این بحث مطرح کرده انـد و آن این است که مـا دو نـوع خطـاب داریم، خطـاب شخصـی و خطاب قانونی. در خطاب شخصـی که مثلا فقط به زیـد خطاب می شود، سه چیز معتبر است اولا اینکه در امر، زیـد قادر بر آن عمل باشد و در نهی علاوه بر آن، مورد محل ابتلایش باشد و مکلف نسبت به آن عمل رغبت داشته باشد.

اولی که قـدرت است هم شـرط امر است و هم نهی ولی دومی و سومی فقـط شـرط نهی است زیرا اگر محل ابتلا نباشـد دیگر نهی کردن فرد از آن بی معنا است یا مثلا اگر محل ابتلا باشـد ولی فرد به آن رغبت نداشـته باشـد مانند خورد چیزهای کثیف در آن صورت هم نهی معنا ندارد.

اما در خطابات قانونی هر سه مورد شرط است ولی نه در کل واحد واحد اشخاص بلکه در جمعی که مثلا هزار نفر هستند فقط اگر گروه کثیری هر سه شرط را داشته باشند کافی است و اگر تعدادی هم آن شروط را نداشته باشند باز هم مضر نیست و این خطـاب جمعی قـانونی حتی آن تعـداد انـدک را هم شامل می شود. غایه ما فی الباب آن اقلیت در نزد خداونـد بر عـدم امتثال

معذورند زیرا یا عاجزند و یا غیر مبتلی هستند و یا رغبت ندارند. خطاب و اراده در اینجا یکی است و متوجه عنوان می باشد مانند عنوان: (یا ایها الناس) و (یا ایها المؤمنون) بدون اینکه کل فرد فرد خطاب و اراده ی مستقل داشته باشد (ولی در خطاب شخصی به تعداد افراد خطاب و اراده وجود دارد و هر فرد باید دارای آن صفات سه گانه باشد.)

ص: ۳۶۹

ان قلت: امـام ان قلـتی را مطرح می کنـد و آن اینکه خطـاب و اراده ای که روی عنـوان است به ظـاهر یکـی است ولی عقلاً به تعـداد افراد به خطاب ها و اراده های مختلف منحل می شود. بله به ظاهر خطاب و اراده واحد است. زیرا احکام شـرع بر اساس قضایای حقیقیه است و از این رو هر فرد بالغ و عاقل یک خطاب و یک اراده دارد.

قلت: امـام در جواب می فرمایـد: ما هو المقصود من انحلال الخطاب؟ اگر مراد شـما از انحلال این است که هر فرد فرد حجت دارد (ماننـد کتب علیکم الصـیام که بـا این خطاب، خداونـد بر هر فرد فردی حجت دارد که بایـد روزه بگیرنـد) بله ما هم این کلام را قبـول داریـم ولی اگر بگوئیـد کـه خطابـات حقیقی داریم به این معنـا که به تعـداد افراد خطـاب و اراده داریم این امر وجـدانا باطل است زیرا هرگز شارع مقـدس که چنـد میلیون نفر را مخاطب می کنـد به تعـداد آنها خطاب و اراده ی جـداگانه ندارد.

بعد ایشان استشـهاد می کند به کسانی که در مجلس قانون گذار هستند که در آنجا مثلا قانون وضع می شود که هر فرد بیست سـاله بایـد سـربازی برود و بعـد آن را از طریق رسانه های ابلاغ می کننـد. بـدیهی است که این حکم بر هر بیست ساله حجت است و دیگر لازم نیست که قانون گذار درب خانه ی هر کدام از ایشان مامور بفرستد و مستقلا به آنها حکم را ابلاغ کند. در مـورد شـارع مقـدس هـم مسـئله همین گـونه است و مستشـکلان در حقیقت بین حجت و بین خطـاب و اراده خلـط کرده انـد. (حجت فراوان است ولی خطاب و اراده یکی است.)

ص: ۳۷۰

بر این اساس لازم نیست که در کل واحد واحد ابتلا وجود داشته باشد از این رو علم اجمالی در هر صورت منجز است حتی در مورد کسی که یک طرف محل ابتلای او نباشد زیرا خطاب به عمل به علم اجمالی قانونی است.

ان قلت: بعد ایشان ان قلت دیگری مطرح کرده می فرماید: آیا خطاب متعلق به الناس هست یا نه؟ واضح است که متعلق است زیرا گفتیم که خطاب متعلق به عنوان می باشد. حال آیا این عنوان در خارج متکثر است یا نه؟ واضح است که این خطاب در خارج متکثر است از این رو خطاب هم به دنبال آن متکثر است.

قلت: در اینجا قائل به تفصیل می شویم و آن اینکه گاه انسان تعداد معدودی مانند کسانی که در مجلس اند را مخاطب قرار می دهد (مانند خطاب یا هؤلاء) در این صورت انحلال وجود دارد و عنون هؤلاء به تعداد افراد تکثیر می شود ولی اگر خطاب به افراد کثیر باشد مانند خطاب شرع که بر کل بشر الی یوم القیامه است در این صورت وجدانا خطاب و اراده واحد است ولی حجت کثیر است.

با این بیان کلام محقق نائینی باطل است که ایشان قائل است تشریع اسلامی بر طبق قضایای حقیقیه است و ما به تعداد افراد اراده و خطاب و حکم داریم.

امام از قاعده ی خود در بسیاری از موارد استفاده کرده است مثلاـ ایشان در ترتب، ترتب را نپذیرفت اما خطابات در عرض واحد را پذیرفت و گفت که خطاب در آنجا قانونی است و مورد دیگر هم مسئله ی ما نحن فیه است که دخول در محل ابتلاء را حجت نمی داند.

ص: ۳۷۱

سپس مرحوم امام چهار مفسده بر قول مشهور (که به تعداد افراد خطاب و اراده وجود دارد) مطرح می کند:

المفسده الاولی: عدم صحه خطاب الکافر و العاصی.

اگر بگوئیم که هر فرد خطاب دارد باید بگوئیم که کفار و عاصیان محکوم به فروع نیستند زیرا اگر خطاب شخصی باشد عقلاء غلط می دانند که به کافری که خدا و پیغمبر را قبول ندارد بگوئیم صل و صم و حال آنکه مبنای امامیه این است که کافر و عاصی نیز به فروع مکلف هستند کما اینکه بر اصول مکلف می باشند. ولی اگر بگوئیم که خطاب قانونی است و بر عنوان الناس بار می شود در این صورت اگر کافر و عاصی هم وجود داشته باشد مشکلی ایجاد نمی شود.

المفسده الثانیه: اگر محل ابتلاء بودن در احکام تکلیفیه شرط باشد باید در احکام وضعیه هم چنین باشد. مثلا بگوئیم که نجاست خمر مربوط به کسی است که به خمر مبتلا باشد و اگر کسی به خمر مبتلا نیست خمر برای او پاک است و حال آنکه احدی این حرف را نمی زند زیرا احکام وضعیه مانند لازم الماهیه است و همانطور که زوجیت از اربعه جدا نمی شود نجاست هم از خمر جدا نمی شود.

بعضی از بزرگان به این کلام امام اشکال کرده اند و گفته اند که بین احکام تکلیفیه و وضعیه فرق است. در وضعیه دو مطلب میزان است یکی تکلیف کننده (شارع) و دیگر موضوع (خمر) و سومی که وجود مکلفی است دیگر لازم نیست بله در احکام تکلیفیه هر سه باید وجود داشته باشد.

ص: ۳۷۲

یلاحظ علیه: احکام برای انسان ها وضع شده ست و همان طور که در جعل حکم تکلیفی هر سه مورد باید وجود داشته باشد در احکام وضعیه هم حکم همین گونه است زیرا اگر مکلفی نباشد جعل نجاست برای خمر امری است لغو و باطل.

بعد از آن امام رحمه الله دو مفسده ی دیگر را مطرح کرده است که ما آن دو را قبول نداریم:

المفسده الثالثه: اگر بگوئیم که خطاب به خطابات عدیده منحل می شود اگر کسی بگوید: (النار بارده) او باید به تعداد آتش های دنیا دروغ گفته باشد زیرا این کلام به تعداد احکام و خطابات تفکیک می شود.

یلاحظ علیه: کذب از آنِ حکمی است که من تلفظ کنم (کذب از آثار قول ملفوظ یا قول مکتوب است) نه اینکه عقل آن را منحل کند.

المفسده الرابعه: اگر واقعا هر فردی خطاب خاصی داشته باشد اگر در قدرت عقلی شک کنیم یعنی من ندانم که می توانم غسل کنم یا نه در این صورت همه ی علماء قائل به احتیاط هستند و حال آنکه روی مبنای فوق باید قائل به برائت شوند زیرا این از باب شک در تکلیف است و من نمی دانم در صورت احتمال عجز آیا مخاطب به خطاب مولی هستم یا نه در نتیجه نمی دانم تکلیفی به گردن من آمده است یا نه.

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست مخصوصا بر مبنای خود امام و آن این است که در شبهات موضوعیه ما قائل به برائت (به معنای وسیع آن) نیستیم زیرا در این شبهات ما قائل به احتیاط هستیم مخصوصا در جائی که علم آن در آستین فرد باشد مثلا در شک در اینکه آیا می تواند عقلاـ غسل کرد یا نه در اینجا علمش در آستین فرد است و به راحتی می تواند بفهمند قادر است یا نه و یا مانند تاجری که نمی داند آیا خمس به اموالش تعلق گرفته است یا نه او به بهانه ی عدم علم نمی تواند در مورد خمس برائت جاری کند بلکه باید حساب و دفتر خود را بررسی کند. از این رو ما در شبهات موضوعیه در همه جا قائل به برائت نیستیم.

ص: ۳۷۳

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت محل ابتلاء بودن اطراف در تنجز علم اجمالی و عدم آن

بحث در این است که آیا در علم اجمالی، محل ابتلاء بودن از شرایط تنجیز آن است یا نه؟ به این معنا که اگر یکی از اطراف از محل ابتلا خارج شود آیا علم اجمالی از اثر می افتد یا نه.

شیخ انصاری بر مبنای خود که این بود که ابتلاء شرط تنجیز علم اجمالی است به حدیث علی بن جعفر استدلال می کند که روایتی صحیحه است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَعَفَ فَامْتَخَطَ (یعنی آب بینی اش را بیرون ریخت) فَصَارَ بَعْضُ ذَلِكَ الدَّمِ قَطْراً صِغَاراً فَأَصَابَ إِنَاءَهُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ الْوُضُوءُ مِنْهُ؟ فَقَالَ: إِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً يَسْتَبِينُ فِي الْمَاءِ (اگر ذرات خون در آب دیده نمی شود) فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ شَيْئاً بَيِّناً فَلَا تَتَوَضَّأْ مِنْهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَعَفَ وَ هُوَ يَتَوَضَّأُ فَتَقْطُرُ قَطْرَةٌ فِي إِنَائِهِ هَلْ يَصْلُحُ الْوُضُوءُ مِنْهُ قَالَ لَا.

این روایت در فیه از روایات مشکل است. ظاهر روایت این است که آن فرد که آب بینی را که به صورت ذرات خون بود خارج می کند، آن ذرات در آب ریخت ولی امام علیه السلام می فرماید: اگر قابل دیدن است وضو نگیرد و الا می تواند وضو بگیرد.

شیخ طوسی این روایت را دلیل گرفته است بر اینکه آب قلیل با نجس منفعل نمی شود. ولی اگر این روایت معنایش چنین باشد چون کسی بجز شیخ طوسی به این روایت عمل نکرده اند این روایت معرض عنها است. انفعال ماء قلیل با ملاقات به نجس از ضروریات فقه شیعه است.

ص: ۳۷۴

شیخ انصاری در صدد توجیه این روایت بر می آید و می گوید: مراد از (فَأَصَابَ إِنَاءَهُ) برخود به آب ظرف نیست بلکه مراد برخورد به خود ظرف است مثلا ظرف پشتی داشت و این امکان بود که خون به پشت آن برخورد کرده باشد و به تعبیر بهتر فرد مردد است که آیا آن ذرات خون به آب خورد و یا به خود ظرف و حضرت در جواب می فرماید این علم اجمالی منجز نیست زیرا یک طرف آن که خود آب است محل ابتلاء است ولی آن قسمت که پشت اناء است محل ابتلاء نیست. شیخ این روایت را دلیل بر مدعای خود گرفته است که اطراف علم اجمالی باید محل ابتلاء باشد و الا علم اجمالی منجز نیست.

یلاحظ علیه: اولا این تاویل شیخ خلاف ظاهر است زیرا تعبیر به (فَأَصَابَ إِنَاءَهُ) عرفا به این معنا است که ذرات خون به خود آب خورده است.

ثانیا: ظرف های آن زمان یک بار مصرف نبود که بگوئیم پشت آن برای همیشه محل ابتلاء نبود و بعد از یک بار آشامیدن به دور ریخته می شد. بله ممکن است برای وضو گرفتن پشت ظرف محل ابتلای او نباشد ولی بعد از مدتی آن را لمس می کند و بالاخره محل ابتلایش می شود و ما هم قبلا گفتیم که علم اجمالی همان طور که در دفعیات حجت است در تدریجیات هم منجز است.

خلاصه اینکه علماء به این روایت عمل نکرده اند.

ثم ان الشیخ الانصاری اشاره بعباره وجیزه الی مسائل ثلاث: اذا شککنا فی شرطیه الابتلاء فی التنجیز.

المسئله الاولی: اگر کسی در مسئله ی اصولیه نتوانست تصمیم بگیرد مثلا دید اقوال مختلف است و نتوانست به جمع بندی برسد تکلیف او چیست؟

شیخ انصاری در این مقام می گوید که در این صورت اطلاق اجتنب عن النجس برای ما کافی است در نتیجه ابتلاء شرط نیست به این معنا که اگر قطره خونی در یکی از دو اناء بیفتد که یک ظرف در دست من است و ظرف دیگر در هند است در این صورت باید به موجب اطلاق دلیل (اجتنب عن النجس) از آن ظرفی که در دست من است پرهیز کنم و علم اجمالی در اینجا منجز است.

ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی الشیخ اشکالا واضحا و قال: چگونه شیخ بر اطلاق اجتنب عن النجس تمسک می کند و حال اینکه ما در وجود اطلاق شک داریم زیرا اطلاق در جایی حجت است که اصل وجود دلیل محقق باشد بعد هنگام شک به اطلاق آن تمسک می کنیم مانند در اعتق رقبه که هنگام شک به اطلاق آن تمسک می کنیم و می گوئیم چه مؤمنه باشد چه کافره فرقی ندارد ولی در اینجا شک در اصل وجود خطاب است یعنی اگر ابتلاء شرط باشد اصلا در اینجا خطابی وجود ندارد تا نوبت به اخذ به اطلاق برسد.

ثم ان المحقق الخوئی به محقق خراسانی در مصباح الاصول اشکال کرده است و گفته است که یقینا خطاب وجود دارد ولی احتمال می دهیم که شاید آن خطاب این مورد خاص را شامل نشود از این رو ما نمی توانیم به سبب احتمال، از این خطاب صرف نظر کنیم.

ص: ۳۷۶

بعد ایشان مثال می زند که آیه ی نبا می گوید خبر عادل و خبر واحد حجت است و ما احتمال می دهیم که شاید عمل به خبر واحد موجب مخالفت واقع شود و حلال حرام شود و یا بر عکس حال آیا کسی می تواند با این احتمال از حجیت خبر واحد رفع ید کند واضح است که نمی تواند. ما نحن فیه هم از این قبیل است که ما می دانیم اجتنب عن النجس وجود دارد ولی نهایه احتمال می دهیم که محل ابتلاء نبودن مانع باشد از این رو با این احتمال نمی شود از اجتنب رفع ید کرد.

یلاحظ علیه: میان مثال محقق خوئی و ما نحن فیه فرق است زیرا در مورد خبر واحد یقینا خطاب وجود دارد و دلائل معتبری در کتاب و سنت بر حجیت خبر واحد وارد شده است ولی شبهه ای عقلی به وجود آمده است که لعل این خبر واحد موجب حلال شدن حرام شود. (جواب این شبهه را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی داده اند) ولی در ما نحن فیه در اصل خطاب شک داریم زیرا این خطاب ها شخصی است و من نمی دانم در چنین موردی که یک طرف علم اجمالی محل ابتلای من نیست خطابی مانند اجتنب عن النجس برای من وارد شده است یا نه. بله در شرع مقدس اصل این خطاب وارد شده است ولی من نمی دانم آیا من هم مخاطب به این خطاب هستم یا نه زیرا قرار شد خطاب در اینجا شخصی باشد و من هنگامی که یک طرف مورد ابتلای من نیست در مخاطب بودن به این خطاب شک دارم.

المسئله الثانیه: اگر کسی به این نتیجه رسید که ابتلاء شرط است ولی شبهه ی مصداقیه پیدا کرد که آیا این مورد از باب ابتلاء هست یا نه؟ مثلا قطره خونی افتاده یا در ظرف من یا در یکی از دو ظرف دیگر که یکی از آن دو ظرف مال همسایه است که با من در ارتباط است و ظرف دیگر در دست کسی است که اصلا به من آن دسترسی ندارم در این صورت شبهه ی مصداقیه پیش می آید که آیا این نوع شک از باب ابتلاء بودن است یا نه.

در این مورد واضح است که در شبهات مصداقیه نمی توان به عام تمسک کرد. مثلا مولی گفت: (اکرم العلماء) و بعد گفت: (لا تکرم الفساق من العلماء) حال به فرد عالمی برخورد کردیم و شک داریم که آیا عادل هست یا نه در اینجا نمی توانیم به اکرم العلماء تمسک کنیم و او را اکرام نماییم زیرا دلیل (لا تکرم الفساق من العلماء) هر چند از نظر اراده ی استعمالی عنوان عام را مقید نمی کند ولی از نظر اراده ی جدی آن را مقید می کند

توضیح ذلک: قانون کلی این است که هر گاه عنوان عامی باشد (اکرم العلماء) و بعد مخصص بیاید (لا تکرم الفساق) آن مخصص در اراده ی استعمالیه ی عام دخل و تصرف نمی کند و عام به قوت خودش باقی است (علماء به اراده ی استعمالیه همه ی افراد عالم را شامل می شود) ولی در اراده ی جدیه تصرف می کند و آن را مقید می کند به غیر خاص (فقط باید غیر فساق را اکرام کرد).

در ما نحن فیه هم چنین است زیرا مولی گفته است: (اجتنب عن النجس) و بعد عقل به من گفته است که این خطاب فقط در مورد نجسی است که محل ابتلاء باشد حال که من نمی دانم مورد، از مصادیق محل ابتلاء است یا نه در اینجا نمی توانم به (اجتنب عن النجس) که عام است تمسک کنم. زیرا اراده ی جدی تعلق گرفته است به نجس مبتلی به و من نمی دانم این مورد مبتلی به است یا نه از این رو اجتناب لازم نیست.

خلاصه اینکه در هر دو مسئله قائل شدیم که اجتناب لازم نیست.

المسئله الثالثه: اذا شک فی الابتلاء مفهوما یعنی در خود مفهوم و معنای ابتلاء بین اقل و اکثر شک داریم (مانند شک در فسق که کسی نمی داند که آیا فقط گناه کبیره را شامل می شود یا علاوه بر آن گناهان صغیره را هم در بر می گیرد) هکذا در ما نحن فیه نمی دانم قطره خونی که افتاد آیا در ظرف افتاده است و یا بر خاک ولی احتمال دارد در آینده من بر آن خاک سجده کنم یا تیمم نمایم آیا این احتمال آینده هم موجب می شود که بگویم خاک هم محل ابتلای من است یا نه؟

ان شاء الله این مسئله را در جلسه ی بعد مورد بررسی قرار می دهیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت محل ابتلاء بودن اطراف در تنجز علم اجمالی و عدم آن

شیخ و محقق خراسانی قائل هستند که اطراف علم اجمالی باید محل ابتلا باشد بعد شیخ بر اساس این مبنا سه مسئله را مطرح می کند.

ص: ۳۷۹

البته باید یادآور شویم که اگر کسی مبنای حضرت امام را قبول کند که خطابات شخصیه نداریم و تمام خطابات قانونی است تمام این سه مسئله بی اثر و بی موضوع می شود. ما این سه مسئله را بر طبق مبنای شیخ و محقق خراسانی و امثال ایشان مطرح می کنیم که قائل هستند در علم اجمالی ابتلاء و قدرت بر ارتکاب اطراف، شرط است.

المسئله الاولی: اگر کسی در مسئله ی اصولیه نتوانست تصمیم بگیرد مثلا دید اقوال مختلف است و نتوانست به جمع بندی برسد تکلیف او چیست؟ مثلا کسی نتوانست متوجه شود که آیا مبنای شیخ انصاری صحیح است یا مثلا مبنای حضرت امام و آن فرد به علم اجمالی ای مبتلا شد که یک طرفش محل ابتلای او نیست او باید چه کند.

دیروز گفتیم که شیخ قائل است که اطلاق خطاب برای ما حجت است به این بیان که در این صورت اطلاق اجتنب عن النجس برای ما کافی است در نتیجه ابتلاء شرط نیست. به این معنا که اگر قطره خونی در یکی از دو اناء بیفتد که یک ظرف در دست من است و ظرف دیگر در هند است در این صورت باید به موجب اطلاق دلیل (اجتنب عن النجس) از آن ظرفی که

در دست من است پرهیز کنم و علم اجمالی در اینجا منجز است.

یلاحظ علیه: اگر ابتلاء شرط باشد (مبنای شیخ) بدون ابتلاء، خطاب کردن مستهجن است ولی اگر شرط نباشد (مانند مبنای امام) خطاب مستهجن نیست و چون در وجود خطاب صحیح و غیر مستهجن شک داریم و مرجع برائت است.

ص: ۳۸۰

ثم ان المحقق الخوئی گفت این از بـاب شـک در حجت خـبر واحـد است که هر چنـد می دانیم حجت است ولی احتمـال می دهیم که خلاف واقع باشـد و حلال را حرام کنـد در آنجا هرچنـد با وجود این شک باز می بایست به خبر واحد عمل کنیم در مـا نحن فیه هم می دانیم اجتنب عن النجس وجود دارد ولی احتمال می دهیم که محل ابتلاء نبودن مانع باشـد در این مورد هم با این احتمال نمی شود از اجتنب رفع ید کرد.

یلاحظ علیه: گفتیم که میان مثال محقق خوئی و ما نحن فیه فرق است زیرا در مورد خبر واحد یقینا خطاب وجود دارد و دلائل معتبری در کتاب و سـنت بر حجیت خبر واحد وارد شده است (متقضـی موجود است) ولی شبهه ای عقلی به وجود آمده است که لعل این خبر واحد دروغ باشد موجب حلال شدن حرام شود. ولی در ما نحن فیه در وجود مانع شک نداریم بلکه در وجود مقتضـی شک داریم. زیرا نمی دانم آیا خطاب صـحیح و غیر مسـتهجن وجود دارد یا نه. شـیخ می گوید: خیر و امام قائل است که می تواند وجود داشته باشد و چون من نمی دانم مبنای کدام فرد صحیح است در حقیقت در اصل وجود خطاب شک دارم (شک در مقتضی)

المسـئله الثـانیه: گفتیم که مبنـا در اینجا محرز است و مثلا می دانیم مبنای شـیخ انصاری صـحیح است و ابتلاء شـرط است ولی شبهه ی مصـداقیه پیـدا کرد که آیـا این مورد از باب ابتلاء هست یا نه؟ مثلا قطره خونی افتاده یا در ظرف من یا در یکی از دو ظرف دیگر که یکی از آن دو ظرف مال همسایه است که با من در ارتباط است و ظرف دیگر در دست کسـی است که اصـلا به من آن دسترسی ندارم در این صورت شبهه ی مصداقیه پیش می آید که آیا این نوع شک از باب ابتلاء بودن است یا نه.

ص: ۳۸۱

در این مورد ما قائل هستیم که مرجع برائت است زیرا در بحث عام و خاص گفتیم که که در شبهات مصداقیه ی مخصص نمی توان به عام تمسک کرد. مثلا مولی گفت: (اکرم العلماء) و بعد از مدتی طولانی گفت: (لا تکرم الفساق من العلماء) حال به فرد عالمی برخورد کردیم و شک داریم که آیا عادل هست یا نه در اینجا نمی توانیم به اکرم العلماء تمسک کنیم و او را اکرام نماییم زیرا دلیل (لا تکرم الفساق من العلماء) هر چند از نظر اراده ی استعمالی عنوان عام را مقید نمی کند ولی از نظر اراده ی جدی آن را مقید می کند و مخصص منصرف در اراده ی استعمالی تصرف نمی کند زیرا مخصص بعد آمده است و ظهور برای عموم منعقد شده است در این صورت مخصص فقط در اراده ی جدی تصرف می کند.

بله اگر مولی در یک بیان بگوید اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم در اینجا خاص در عام تصرف می کند هم در اراده ی استعمالیه و هم در اراده ی جدیه و موضوع عام می شود عالم غیر فاسق.

خلاصه آنکه در هر صورت نمی توان در شبهات مصداقیه ی مخصص نمی توان به عام تمسک کرد زیرا اگر مخصص متصل باشد که مطلب کاملا واضح است زیرا معنای آن می شود اکرم العالم العادل و عدول این فرد برای ما حجت نیست و اما در منفصل هر چند خاص در عام تصرف نکرده است (اما انه جعله حجه فی غیر عنوان الخاص) یعنی مخصص در حجیت عام تصرف کرده است و از این جهت عام فقط در غیر عنوان خاص حجت می باشد یعنی فرد باید فاسق نباشد.

ص: ۳۸۲

ددر ما نحن فیه هم چنین است و از قبیل مخصص منفصل است زیرا مولی گفته است: (اجتنب عن النجس) و بعد عقل به من گفته است که این خطاب فقط در مورد نجسی است که محل ابتلاء باشد حال که من نمی دانم مورد، از مصادیق محل ابتلاء است یا نه در اینجا نمی توانم به (اجتنب عن النجس) که عام است تمسک کنم. زیرا اراده ی جدی تعلق گرفته است به نجس مبتلی به و من نمی دانم این مورد مبتلی به است یا نه از این رو اجتناب لازم نیست.

خلاصه اینکه در هر دو مسئله قائل شدیم که اجتناب لازم نیست.

المسئله الثالثه: اذا شک فی الابتلاء مفهوما یعنی در خود مفهوم و معنای ابتلاء بین اقل و اکثر شک داریم مانند شک در مفهوم فسق که کسی نمی داند که آیا فقط گناه کبیره را شامل می شود یا علاوه بر آن گناهان صغیره را هم در بر می گیرد و مثلا زید فقط صغیره را مرتکب شده است و ما نمی دانیم آیا او فاسق است یا نه. این بحث در آنجا مطرح است که آیا اجمال مخصص از لحاظ مفهوم به عام سرایت می کند یا نه و ما هم قائل شدیم که چه مخصص متصل باشد یا منفصل سرایت می کند و نمی توانیم در مورد فرد مزبور که گناه صغیره را انجام داده است نمی توانیم به عموم عام اکرم العلماء مثلا تمسک کنیم و او را اکرام کنیم زیرا هرچند عالم بودن محرز است ولی فاسق نبودن محرز نیست به این معنا که اگر فسق فقط بر کبیره صدق کند او فاسق نیست و باید اکرام شود ولی اگر فسق بر کبیره و صغیره وضع شده باشد او فاسق است و چون نمی دانیم بالاخره او فاسق است یا نیست از این رو عدم فسق او محرز نمی شود و نباید او را اکرم کرد.

به بیـان دیگر هرچنـد عنوان عـام محرز است (فرد عـالم است) ولی عنوان عـام بمـا هو حجه محرز نیست زیرا عـام در عالم غیر فاسق حجت است و چون معنای فاسق برای من مشخص نیست از این رو عنوان عام بما هو حجه برای من مشخص نیست.

ههکذا در ما نحن فیه شارع گفته است اجتنب عن النجس و عقل می گوید که باید برای امتثال قدرت عادی وجود داشته باشد به این معنا که بایـد اطراف مورد ابتلای من باشـد و از آنجا که معنای قـدرت عادی برای من مجمل است قطعا در مصـداق هم اجمال پیش می آیـد: مثلا نمی دانم قطره خونی که افتاد آیا در ظرف افتاده است و یا بر خاک ولی احتمال دارد در آینـده من بر آن خـاک سـجده کنم یا تیمم نمایم به این معنا آیا این احتمال آینـده هم موجب می شود که بگویم خاک هم محل ابتلای من است یـا نه؟ این از بـاب اجمـال در مفهوم ابتلاـ است که نمی دانم آیا ابتلا لغه این مورد را هم شامل می شود یا نه. در این صورت مفهوم ابتلاء مجمل است و در نتیجه مصداق هم مجمل شده است.

شیخ و امثال ایشان می گویند که باید به اطلاق خطاب عمل کنیم و قدر مسـلمی که خارج شده است در جایی است که بدانیم خطاب مستهجن است و در این مورد که معلوم نیست خطاب استهجان دارد یا نه (زیرا اگر در آینده بر خاک تیمم کنم فهمیده می شود که این خطـاب مسـتهجن نبود و محـل، مورد ابتلای من بوده است ولی اگر بعـدا بر آن تیمم نکنم کشف می شود که مورد ابتلـای من نبود و خطـاب مسـتهجن بوده است) از این رو این چون اسـتهجان معلوم نیست این مورد تحت عموم عام واقع شده است و نمی توان در آن برائت جاری کرد.

ص: ۳۸۴

محقق نائینی، مرحوم فشارکی و حاج شیخ همه طرفدار شیخ انصاری هستند ولی حضرت امام که مبنایش این بود که خطاب ها در اینجا قانونی است اصلا این مسئله را بحث نمی کند و این بحث به نظر ایشان موضوع ندارد.

یلاحظ علیه: مصادیق واقعیه برای معانی واقعیه وضع شده است و اینکه عقل می گوید باید اطراف محل ابتلاء باشد و خطاب نباید مستهجن باشد مراد استهجان واقعی است نه آنچه برای من معلوم می باشد. از این رو من نمی دانم که آیا اطراف مورد ابتلای من است که خطاب مستهجن نباشد و یا نه در این صورت هم در در انطباق عنوان مخصص شک دارم از این رو در این مسئله هم ما قائل به برائت هستیم.

محقق نائینی می فرماید: بین فسقی که مفهوما بین اقل و اکثر مردد باشد و بین ابتلایی که بین اقل واکثر مردد باشد فرق است. در فسق نمی توانیم بر عام تمسک کنیم زیرا فرد خاص که فقط صغیره را مرتکب شده است چه از تحت عام بیرون باشد یا نه تخصیص اکثر لازم نمی آید از این رو می شود به عموم عام تمسک نکرد ولی اگر مخصص ما دارای مراتب باشد مانند ابتلاء (که گاه ابتلای انسان به چیزی روشن و زیاد است و گاه نیست) از این رو حتما باید بر قدر متیقن اکتفاء کنیم و مشکوک را داخل در عنوان مخصص ندانیم و الا ـ این کار مستلزم تخصیص اکثر است. به این معنا اگر در دو اناء که یکی در دست من است و یکی در هند شک داریم که یکی نجس است این مورد یقینا از محل ابتلاء خارج است ولی مثلا افتادن قطره ی خون در آب یا خاک دیگر از عام خارج نیست. بر این اساس ایشان قائل است که باید به عموم عام تمسک کرد

ص: ۳۸۵

ایشان سپس می گوید که با این کلام از مبنای خودش که عبارت است از اینکه اگر مخصص مجمل باشد اجمال خاص به عام سرایت می کند عدول نکرده است زیرا ایشان آن را در جائی جاری می داند که خروج مشکوک موجب تخصیص اکثر نشود.

یلاحظ علیه: بدلیل نقضی: همین گونه که ابتلاء مراتب دارد فسق هم مراتب دارد مانند مسلمان جلاد، مسلمان قاتل، مسلمان ربا خوار، مسلمان کاذب و امثال دیگر. بنابراین در فسق هم نباید به عام تمسک کرد و باید سراغ متیقن رفت.

ثانیا: اگر ابتلاء دارای مراتب است اشکال محقق نائینی در صورتی وارد است که این مراتب تک تک از تحت عام در بیاید مثلا- مولی یک روز همه ی متیقن ها را از تحت عام خارج کند روز دیگر مشکوک ها و روز دیگر مظنون ها را و هکذا که در این صورت تکثیر اکثر لازم می آید ولی اگر همه را یک جا خارج کند دیگر تخصیص اکثر لازم نمی آید.

اا از این رو بیان محقق نائینی وافی نیست.

خلاصه اینکه مرجع به نظر ما هم برائت است.

علم اجمالی در شبهات غیر محصوره ۸۸/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم اجمالی در شبهات غیر محصوره

در بحث علم اجمالی تنبیه دوم در مورد خروج یکی از اطراف از محل نزاع بود و اینکه به تنبیه سوم می پردازیم که مربوط به شبهه ی غیر محصوره است.

(بعضی در افراد به غلط هنگامی که عنوان این بحث را مطرح می کنند می گویند: الشبهه الغیر المحصوره و حال آنکه بر سر غیر نباید الف و لام اضافه کرد.)

ص: ۳۸۶

محقق خراسانی این بحث را خیلی سطحی مطرح کرده است بخلاف شیخ انصاری و محقق نائینی که به این بحث اهمیت بیشتری داده اند.

علت اینکه محقق خراسانی این بحث را مفصل بیان نکرده است به دلیل مبنایی است که در علم اجمالی اتخاذ کرده است.که قائل میزان در تنجز علم اجمالی محصوره و غیر محصوره بودن ملاک نیست بلکه میزان این است که هر جا حکمِ واقعی فعلیت دارد اجتناب واجب است و الا نه و حتی اگر در غیر محصوره حکم واقعی فعلی باشد آن هم منجز است.

بله گاهی از اوقات عسر، ضرر، حرج و کثرت اطراف سبب می شود که حکم غیر فعلی باشد اما ما نباید برای این موارد خاص حساب باز کنیم. بحث در فعلی بودن و غیر فعلی بودن است.

علمای دیگر همانند شیخ انصاری، محقق نائینی و حضرت امام که چنین مبنایی ندارند در مورد شبهه ی غیر محصوره بحث خاص و مفصلی را مطرح کرده اند. ما نیز بر همین اساس می گوئیم که در این جا دو بحث وجود دارد:

- بحث اول: ما هو حد المحصوره و حد غیر المحصوره.
- بحث دوم: دلیل بر اینکه اجتناب در شبهه ی غیر محصوره واجب نیست چیست؟

اما بحث اول: برای غیر محصوره چند تعریف ارائه شده است.

التعریف الاول: للشهید: ما یعسر عدده یعنی غیر محصوره چیزی است که شمارش آن مشکل باشد.

واضح است که این تعریف بسیار ناقص است و حتی اگر شبهه ای هزار طرف داشته باشد شمردن آن آسان است. از این رو به آن قیدی اضافه کردند و گفتند ما یعسر عدده عاده.

ص: ۳۸۷

التعریف الثانی: ما عدّه العرف غیر محصوره فهو غیر محصوره و اگر عرف آن را محصوره بداند محصوره است.

این هم به نظر ما به همان تعریف اول بر می گردد یعنی چیزی که عاده شمردنش سخت است غیر محصوره است و الا نه.

دو تعریف فوق مربوط به قدماء است.

التعریف الثالث: شیخ انصاری می گوید: گاهی کثرت اطراف سبب می شود که عقلاء به آن خبر و حکم اعتنا نکنند. مثلا مولی اگر بگوید که با زید معامله نکن حال اگر زید در میان سه نفر مشتبه باشد نباید با هیچ یک معامله کرد (شبهه ی محصوره) ولی گاه زید در میان اهل یک روستا بین دویست نفر مشتبه باشد اگر کسی با یکی از آن زیدها معامله کند این احتمال که شاید این همان زید باشد که مولا اراده کرده است چیزی نیست که عقلا به آن اهمیت می دهند.

مرحوم امام مثال خوبی می زد و آن اینکه اگر بگویند یک نفر در تهران بر اثر تصادف فوت کرد. هیچ یک از ما مضطرب نمی شود که شاید یکی از بستگانش بوده باشد. ولی اگر بگویند از بین دو نفر که یکی پسرت بود یک نفر از دنیا رفت در اینجا ما بسیار مضطرب می شویم از این رو اگر کثرت اطراف به گونه ای است که عقلاء نسبت به آن خبر واکنش نشان می دهند آن شبهه محصوره می شود و الا غیر محصوره می باشد.

به نظر ما این تعریف، تعریف مناسبی برای شبهه ی غیر محصوره است.

محقق عراقی تعریف شیخ را پسندیده است و در توضیح، عبارتی هم به آن اضافه کرده است و آن اینکه غیر محصوره آن است که علاوه بر آنچه گذشت، کثرت افراد در آن تا حدی باشد که وجود حکم شرعی و تکلیف شرعی در کل واحد واحد موهوم بشود (یعنی حتی کمتر از ظن) مثلا اگر بگویند یکی از بقال ها در قم شیرش نجس است احتمال اینکه بقال همسایه ی ما هم شیرش نجس باشد موهوم است.

ص: ۳۸۸

بعـد ایشان دچار مشـکلی شـده است و آن این است که در منطق خوانده ایم که الموجبه الجزئیه نقیض السالبه الکلیه است مثلا نقیض ما جائنی احـد (سالبه ی کلیه) می شود جائنی زیـد (موجبه ی جزئیه) بعـد اضافه می کند که عقلا دو نقیض هرگز با هم جمع نمی شونـد از این رو هرگز موجبه ی جزئیه بـا سـالبه کلیه جمع نمی شود. با این بیان در شـبهه ی غیر محصوره نقیضان با هم جمع شدند زیرا من از یک طرف علم دارم که یکی از این بقال ها شیرش نجس است (موجبه ی جزئیه) و حال آنکه سالبه ی کلیه هم وجود دارد و آن اینکه در مورد تـک تـک بقـال هـا ظن به طهارت دارم (یعنی ظن به عـدم وجود نجاست در آن) بنابراین این دو نقیضین با هم جمع شده است.

بعد از این شبهه جواب داده گفته است نقیضان در جائی با هم جمع نمی شوند که موضوعشان با هم واحد باشد (در تناقض نه وحـدت شـرط است و یکی از آن نه مـورد این است که موضوع هر دو نقیض بـا هم یکی باشـد) و حـال آنکه در مـا نحن فیه موضوع متفـاوت است زیرا موضوع موجبه ی جزئیه این است که همه ی بقـال هـا را با هم در نظر می گیریم و می گوئیم شـیر یکی از آنهـا نجس است. ولی موضوع سـالبه ی کلیه این نیست که همه ی بقـال هـا را با هم در نظر بگیریم بلکه هر بقال را به تنهایی مورد عنایت قرار می دهیم و می گوییم نجس بودن شیر در آن موهوم است.

ثم ان المحقق النائینی اعترض علی کلمه ی وهم و قال:

ص: ۳۸۹

اولا: شما که می گوئید تکلیف موهوم باشد صحیح نیست زیرا وهم خود درجاتی دارد و باید درجات وهم برای ما مشخص شود زیرا می گویید باید کثرت اطراف به حدی برسد که وجود تکلیف، موهوم باشد و حال آنکه خود وهم دارای درجات است و باید مشخص شود که مراد شما کدام درجه ی وهم است.

ثانیا: در شبهه ی محصوره ی نیز گاه وجود نجاست موهوم می شود مثلاـ دو ظرف داریم که یکی مظنون النجاسه است و دیگری موهوم النجاسه است زیرا همیشه شک در اطراف علم اجمالی به یک اندازه نیست گاه احتمال بیشتر می دهیم که یک طرف نجس باشد و در طرف دیگر احتمال کمتر می دهیم از این رو آن طرف که احتمال کمتر می دهیم و موهوم النجاسه است. حال آیا می توان آن را مرتکب شد؟ واضح است که نمی شود از این رو در شبهه ی غیر محصوره هم نباید موهوم بودن تکلیف معیار باشد.

یلاحظ علیه:

اما اشکال اول وارد نیست زیرا لازم نیست که درجات وهم مشخص شود زیرا من در کل واحد واحد بقال ها به نجس بودن شیر وهم دارم و به طهارت شیر ظن دارم. بله اگر همه را یک کاسه می کردم حق با محقق نائینی بود.

اما اشکال دوم وارد نیست زیرا ما به موهومی عمل نمی کنیم که زائیده ی کثرت اطراف باشد ولی در مثال شبهه ی محصوره چون موهوم زائیده ی کثرت اطراف نیست باید به آن اعتنا کرد.

تعریف محقق نائینی از شبهه ی محصوره: اگر استعمال همه ی اطراف در یک آن غیر ممکن (یا بسیار مشکل) باشد آن شبهه غیر محصوره است و الا محصوره می باشد.

ص: ۳۹۰

این تعریف خوب است ولی شاگرد ایشان محقق خویی به این تعریف ایراد گرفته گفته است: گاه در شبهه ی محصوره هم استعمال در یک آن غیر ممکن است مثلا من می دانم در فلان ساعت جلوس حرام است یا در این غرفه و یا در آن غرفه در این صورت یک فرد نمی تواند در همان ساعت و همان لحظه جلوس در هر دو غرفه را مرتکب شود ولی با این حال شبهه محصوره است.

یلاحظ علیه: محقق نائینی که می گوید استعمال غیر ممکن و یا مشکل باشد از ناحیه ی کثرت اطراف این حرف را می زند ولی آنچه محقق خوئی بیان می کند این است که جسم واحد نمی تواند در آن واحد در دو محل باشد.

حضرت امام تعریف شیخ را پسندیده است و به تعریف محقق نائینی ایراد گرفته می فرماید: اینکه استعمال شبهه در یک آن ممکن نباشد مراد شما دفعه واحده است یا تدریجا؟ اگر مراد شما دفعه واحده باشد حتی در محصوره هم چه بسا نمی توان دفعه واحده هر دو را مرتکب شد و اگر مراد شما تدریجی باشد این کار در غیر محصوره هم امکان پذیر است زیرا من می توانم در عرض یک ماه از تمام بقالی ها قم شیر بخرم.

یلاحظ علیه: مراد محقق نائینی این است که غیر محصوره آن است که لا یمکن الجمع بین الاطراف تدریجا عاده و اگر کسی یک ماه به تدریج از تمام بقالی ها شیر بخرد عملی عادی نیست و مردم عاده این کار را انجام نمی دهند.

ص: ۳۹۱

تلخص مما ذکرنا که تعریف شیخ انصاری و محقق عراقی و محقق نائینی در بیان شبهه ی غیر محصوره خوب و قابل قبول است.

علم اجمالی در شبهات غیر محصوره ۸۸/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی در شبهات غیر محصوره

البحث الثانی: دلیل بر اینکه علم اجمالی در شبهه ی غیر محصوره حجت نیست چیست؟

دلیل اول: اجماع. اجماعات مستفیضه ای نقل شده است مبنی بر اینکه علم اجمالی در شبهات غیر محصوره منجز نیست.

یلاحظ علیه: این اجماعات مدرکی است زیرا به احتمال قوی دلیل مجمعین همان روایاتی است که در ابواب مختلف در مورد این نوع علم اجمالی وارد شده است که آن را منجز نمی داند.

دلیل دوم: تمسک به قاعده ی لا حرج. به این بیان که اگر قرار باشد از اطراف شبهه ی غیر محصوره اجتناب کنیم دچار مشقت و حرج می شویم و دلیل لا حرج جلوی آن را می گیرد.

یلاحظ علیه: میزان در حرج شخصی است و ما حرج نوعی ندارم. (بله میزان در معاملات ضرر نوعی است.) مثلا در میان دو نفر اگر برای یکی شکستن یخ و وضو گرفتن ضرر داشته باشد این امر برای او حرجی است ولی اگر برای فرد دیگری این امر مشکلی ایجاد نمی کند برای او حرجی نیست و ما نمی توانیم به دلیل اینکه برای اولی حرجی بگوئیم که دومی هم نباید با آب یخ وضو بگیرد.

ان قلت: میزان در حرج نوعی است بدلیل روایت (لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک) که اگر مسواک زدن واجب بود نوع مردم در حرج می افتادند.

ص: ۳۹۲

قلنا: این روایت در جایی است که اگر حکم جعل شود حکمش حرجی می باشد در آنجا می گویند که میزان نوع مردم است ولی در ما نحن فیه حکمی به نام اجتنب عن النجس جعل شده است حال اگر بخواهند حکم موجود را از بین ببرند میزان حرج شخصی است نه حرج نوعی.

ان شئت قلت: حدیث حرج (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) حدیثی است که از باب امتنان و منت گذاشتن بر امت جعل شده است از این رو رفع حرج در آن نوعی است و اگر ما بخواهیم در مورد یک شخص که اجتناب از اطراف برای او حرجی نیست باز حکم به جواز ارتکاب اطراف دهیم این امر خلاف امتنان می شود زیرا او به راحتی می تواند از اطراف اجتناب کند و اگر ما به او اجازه ی ارتکاب دهیم این امکان وجود دارد که او حرامی را در این میان است مرتکب شود که این خود

خلاف امتنان است.

دلیل سوم: غالبا در شبهات غیر محصوره همه ی اطراف محل ابتلاء نیست مثلا من که در قم هستم همه ی بقالی های قم محل ابتلای من نیستند.

یلاحظ علیه: اگر میزان این باشد چرا بین محصوره و محصوره فرق می گذارید حتی در محصوره هم همه (بجز حضرت امام) می گویند که اگر یک طرف از محل ابتلاء بیرون باشد ارتکاب اطراف بلا مانع است (البته حضرت امام قائل بود که خروج از محل ابتلاء دلیل بر عدم تنجز علم اجمالی نیست.)

دلیل چهارم و هو للمحقق النائینی: ایشان می فرماید: همان طور که ما در تعریف غیر محصوره گفته بودیم شبهه ی غیر محصوره در جائی است که فرد عاده نتواند همه ی اطراف را مرتکب شود از این رو چون عاده نمی تواند مخالفت قطعیه کرد پس موافقت قطعیه هم واجب نیست و وقتی چنین شد از این رو مخالفت احتمالیه هم اشکال ندارد و فرد می تواند تعدای از اطراف را مرتکب شود. (البته تا جائی که همه ی اطراف را مرتکب نشوم)

ص: ۳۹۳

یلاحظ علیه: این فتوا عجیب است و ما در دنیای فقه جائی ندیدم که اگر کسی نتواند مخالفت قطعیه کند از این رو مخالفت احتمالیه جایز است. مثلا کسی چهار زوجه دارد و می داند که یکی از آنها در عادت ماهانه به سر می برد ولی نمی داند کدام یک است. حال او توان ندارد که در یک شب با همه ی آنها آمیزش کند آیا می توان به او که توان مخالفت قطعیه ندارد اجازه داد که با یکی نزدیکی کند؟ واضح است که نمی شود.

دلیل پنجم: روایات

روایاتی که در این زمینه وارد شده است بر چهار گروه است.

دسته ی اول: روایات مربوط به جبن (پنیر)

وسائل ج ۱۷ ابواب اطعمه المباحه باب ۶۱ روایت ۱

عن عبد اللّه بن سلیمان قال: سألت أبا جعفر عن الجبن فقال لی: لقد سألتنی عن طعام یعجبنی (خوشم می آید.) ثمّ أعطی الغلام درهماً فقال: یا غلام ابتع لنا جبناً ثمّ دعا بالغداء (نهار) فتغدّینا معه فأتی بالجبن فأکل و أکلنا فلمّـا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فی الجبن؟ قال: أو لم ترنی آکله قلت: بلی ولکنّی أُحبّ أن أسمعه منک فقال: سأُخبرک عن الجبن و غیره کلّ ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه فتدعه.

در سند این حدیث عبد الله بن سلیمان توثیق نشده است ولی قرائن متعددی بر وثاقت او وجود دارد.

در زمان سابق برای اینکه پنیر درست کنند از شیردان بزغاله استفاده می کردند. اگر بزغاله را ذبح شرعی کنند مشکلی نداشت ولی گاه بزغاله میته بود و با این حال از انفحه ی او که نجس بود استفاده می کردند که در نتیجه پنیر نیز نجس می شد.

روایت ۵ (همـان مـدرک): مـا رواه أبو الجـارود قـال: سألت أبا جعفر عن الجبن فقلت له: أخبرنی من رأی أنّه یجعل فیه المیته، فقـال: أ من أجل مکان واحـد یجعل فیه المیته حرّم فی جمیع الأرضـین؟ إذا علمت أنّه میته فلا تأکله، و إن لم تعلم فاشتر و بع و کـل، واللّه إنّی لأعترض السوق فـأشتری بهـا اللحم و السـمن و الجبن، واللّه مـا أظن کلّهم یسـمّون (فکر نمی کنم همه بسم الله بگویند یعنی بعضـی بسم الله نمی گویند) هذه البربر و هذه السودان. (یعنی بربرها و سودانی ها در آن زمان بودند که عادت به تسمیه گفتن نداشتند)

در سند این روایت محمد بن سنان و ابی الجارود است که هر دو ضعیف هستند.

روایت ۷: عن محمـد بن ابی عبید یقطنی عن صـفوان بن یحیی عن معاویه بن عمار عن رجل من اصـحابنا: کنت عند ابی جعفر فسئلته رجـل عن الجبن فقـال ابو جعفر انه طعـام یعجبنی و سـاخبرک عن الجبن و غیره کل شـیء فیه الحلال و الحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحلال فتدعه بعینه.

مراد از فسئله رجل همان عبد الله بن سلیمان است که در روایت اول از او نام برده شد.

علاوه بر سه روایت فوق که از ابی جعفر علیه السـلام است ۵ روایت دیگر از امـام صادق علیه السـلام در همین مورد مورد که عبارتند از روایات ۲، ۳، ۴، ۶ و ۸ از باب ۶۱.

شیخ انصاری احتمال داده است که در این روایات شـبهه ی بدویه مراد بوده است زیرا فرد شنیده بود که برخی از بقال ها برای تولید پنیر از انفحه ی نجس استفاده می کنند.

به نظر ما این روایات مربوط به شبهه ی غیر محصوره است به دلیل اینکه مراد از (کل شیء فیه حلال و حرام) حرام و حلال بالفعل است یعنی می دانم در بازار هر دو نوع پنیر وجود دارد. مضافا بر اینکه سائل خودش گفته بود که در بازار از انفحه ی مردار استفاده می کنند همچنین اضافه بر اینکه امام علیه السلام در روایت پنجم فرمود: (أ من أجل مکان واحد یجعل فیه المیته حرّم فی جمیع الأرضین؟) معنای این کلام این است که در مکانی بالاخره از انفحه ی نجس استفاده می شد.

از این رو بسیار بعید است که این روایات را حمل بر شبهه ی بدویه نمود.

نکته: انفحه از نظر فقهی مطلقا پاک است خواه از حیوان مذکی استخراج شود و خواه از میته البته به شرط اینکه بزغاله علف خوار نباشد بلکه شیرخوار باشد. حال این سؤال مطرح می شود که با این حال چرا این همه روایات در مورد نجاست انفحه وارد شده و حضرت در هیچ روایت حضرت سخنی از پاک بودن انفحه به میان نیاورده است.

جواب این است که لعل چون اهل سنت انفحه را نجس می دانند امام علیه السلام از روی تقیه حکم ظاهری را بیان فرموده است.

شبهه ی غیر محصوره (بررسی روایات) ۸۸/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی غیر محصوره (بررسی روایات)

در بررسی ادله ی عدم تنجیز شبهه ی غیر محصوره به روایات رسیده ایم. گفتیم این روایات بر چند طائفه تقسیم می شوند. طائفه ی اول روایاتی بود که مربوط به خرید پنیر از بازار می باشد که بعضی ان را با انفحه ی میته درست کرده بودند. امام هم خود از پنیر بازار تناول فرمود و هم قاعده ای کلی بیان کرد که هر چیز که در آن حلال و حرام باشد تا حرام بعینه مشخص نشود می توان از آن استفاده کرد.

ص: ۳۹۶

بعضی از افرادی که خیلی محتاط هستند می گویند: حضرت که اجازه داده است از باب ولایت بوده است. ولی این بیان خلاف ظاهر روایات است (هرچند از باب ولایت هم قابل اجازه است) لسان روایات لسان بیان قاعده است یعنی مادامی که حرام را بعینه تشخیص نداده اید بر شما حلال است و ما به چند روایت اشاره می کنیم البته باید توجه داشت که این روایات همان طائفه ی دوم از روایاتی است که بیان می کنیم و آن شراء از کسانی است که ابل، غنم، طعام و امثال آن را می خرند و می دانیم در میان فروشندگان کسانی هستند که مالشان با حرام مخلوط است و حضرت از باب قاعده اجازه ی خرید می دهد.:

وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۵۲ از ابواب ما یکتسب به

ر ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (شیخ طوسی متوفای ۴۶۰) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ سَعِيدٍ (حسین بن سعید اهوازی که برادرش حسن بن

سعید است که با هم سی جلد کتاب به نام الثلاثون نوشته اند و متوفای ۲۴۰ است و سند شیخ به او در آخر تهذیب ذکر شده است) و عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ مُوسَی ع: مَا لَکَ لَا تَدْخُلُ مَعَ عَلِیٍّ (مراد علی بن یقطین است که در دوران هارون وزیر بود) فِی شِرَاءِ الطَّعَامِ (چرا با علی در خرید غذا وارد معامله نمی شوی) إِنِّی أَظُنُّکَ ضَیِّقاً قَالَ قُلْتُ نَعَمْ فَإِنْ شِئْتَ وَسَّعْتَ عَلَیَّ قَالَ اشْتَرِهِ.

بعضی گفته اند که عبارت (وسعت علیّ) از جنبه ی ولایت است است و حضرت هم به او اجازه ی ولایی داد و فرمود: (اشتره)

ر ۳: وَ عَنْهُ (حسین بن سعید) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ رَجُلٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَشْتَرِی الطَّعَامَ (مراد از طعام در روایات جو و گندم است یعنی جو و گندم می خرم) فَیَجِیئُنِی مَنْ یَتَظَلَّمُ وَ یَقُولُ ظَلَمَنِی (یعنی از کسی جو گندم می خرم که به من می گوید که به او ظلم شده است) فَقَالَ اشْتَرِهِ.

این روایت مرسله است.

این روایت مجمل است و معلوم نیست اجازه ی امام به اشتراء از باب شبهه ی محصوره است یا از باب ولایت.

ر ۵: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُبَیْدَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا یَشْتَرِی مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ (شترهایی که از باب زکات گرفته اند) وَ غَنَمِ الصَّدَقَةِ وَ هُوَ یَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أَكْثَرَ مِنَ الْحَقِّ الَّذِی یَجِبُ عَلَیْهِمْ قَالَ فَقَالَ مَا الْإِبِلُ إِلَّا مِثْلُ الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِیرِ (ابل زکات مانند طعام زکات است) وَ غَیْرِ ذَلِكَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَیْنِهِ (این عبارت بیان گر این است که اجازه ی امام از باب شبهه ی غیر محصوره است نه از باب ولایت.)

این روایت صحیحه است.

در این روایت اجازه ی امام از باب ولایت نیست و این روایت می تواند روایات قبلی را توجیه کند که در همه ی این روایات حضرت از باب ولایت عمل نکرده است.

روایات باب ۵۳:

ص: ۳۹۸

ر ۲: وَ عَنْهُ (احمد بن محمد) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ (حسن بن علی فضال) عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِی مِنَ الْعَامِلِ وَ هُوَ يَظْلِمُ قَالَ يَشْتَرِی مِنْهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ ظَلَمَ فِيهِ أَحَداً.

ذیل این روایت هم بیان گر این است که اجازه ی امام علیه السلام از باب قاعده بوده است نه ولایت.

ر ۳: وَ بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ أَ يَشْتَرِی مِنَ الْعَامِلِ وَ هُوَ يَظْلِمُ فَقَالَ يَشْتَرِی مِنْهُ.

مضمون مجموع این روایات که بین آنها ضعیف السند هم وجود دارد متضافر است و همه ناظر به این است که جواز امام از باب قاعده می باشد نه ولایت.

طائفه ی سوم: روایاتی که در مورد جوایز سلطان و ظلمه وارد شده است.

این روایات در آخر مکاسب محرمه وارد شده است که روایات مختلفی بیانگر آن است که این جوایز حلال است تا زمانی که انسان معینا حرام را شناسایی کند.

باب ۵۱

ر ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی وَلَّادٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَرَى فِی رَجُلٍ يَلِی أَعْمَالَ السُّلْطَانِ لَيْسَ لَهُ مَكْسَبٌ إِلَّا مِنْ أَعْمَالِهِمْ وَ أَنَا أَمُرُّ بِهِ (گاه مهمانش می شوم و با او نشست و برخاست دارم) فَأَنْزِلُ عَلَيْهِ فَيُضِيفُنِی وَ يُحْسِنُ إِلَيَّ وَ رُبَّمَا أَمَرَ لِی بِالدِّرْهَمِ وَ الْكِسْوَةِ وَ قَدْ ضَاقَ صَدْرِی مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ لِی كُلْ وَ خُذْ مِنْهُ فَلَكَ الْمَهْنَأُ وَ الحظ و عَلَيْهِ الْوِزْرُ. (خوبی اش مال شما و وزر و وبالش از آن او.)

این روایت صحیحه است و روایت آن ثقه می باشند.

این روایت هم از باب ولایت نیست یعنی مراد حضرت این نیست که مال حرام را برای تو حلال می کنم بلکه مراد ایشان این است که تا از واقع خبر نداری و نمی دانی که مال حرام است از آن استفاده کن که اگر در واقع حرام بود وزر و وبالش به گردن آن ظالم است.

ح ۲: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ (کلامی است که به هنگام ابراز ادب استعمال می کردند) أَمُرُّ بِالْعَامِلِ (با عامل سلطان نشست و برخاست دارم) فَيُجِيزُنِي بِالدَّرَاهِمِ آخُذُهَا؟ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ أَحُجُّ بِهَا؟ قَالَ نَعَمْ

ح ۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ (این فرد در زمان غیبت صغری بود و از اهل بیت بلا واسطه روایت نقل نکرده است) عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ قَالَا سَمِعْنَاهُ يَقُولُ جَوَائِزُ الْعُمَّالِ لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ.

این روایت نیز در حکم شرعی ظهور دارد نه از باب ولایت

طائفه ی چهارم: روایاتی که بیان می کند که اگر کسی پدرش فوت کند و در اموالش مال ربوی وجود داشته است و معلوم نباشد کدام مال ربوی است همه را می توان مرتکب شد.

مرحوم امام قدس سره این دسته از روایات را بر شبهه ی محصوره حمل کرده است ولی می گوید شبهه ی محصوره در مورد اموال ربوی از مواردی است که تعبدا علم تفصیلی در آن حجت است و تا زمانی که علم تفصیلی نباشد جواز ارتکاب وجود دارد و لازم نیست از اطراف شبهه اجتناب کرد.

ص: ۴۰۰

ولی به نظر ما این روایات ناظر بر شبهه ی غیر محصوره است.

باب ۵ از ابواب ربا:

ر ۲: عنه (محمد بن یحیی) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (یا خالد است یا عیسی) عَنِ الْوَشَّاءِ (حسن بن الوشاء) عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع کُلُّ رِبًا أَکَلَهُ النَّاسُ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا فَإِنَّهُ یُقْبَلُ مِنْهُمْ إِذَا عُرِفَ مِنْهُمُ التَّوْبَةُ (اگر ربا خوار توبه کند توبه اش قبول است) وَ قَالَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا وَرِثَ مِنْ أَبِیهِ مَالًا وَ قَدْ عَرَفَ أَنَّ فِی ذَلِکَ الْمَالِ رِبًا وَ لَکِنْ قَدِ اخْتَلَطَ فِی التِّجَارَةِ بِغَیْرِهِ حَلَالٌ کَانَ حَلَالًا طَیِّباً فَلْیَأْکُلْهُ وَ إِنْ عَرَفَ مِنْهُ شَیْئاً أَنَّهُ رِبًا فَلْیَأْخُذْ رَأْسَ مَالِهِ وَ لْیَرُدَّ الرِّبَا (اصل مال را بگیرد و فقط مال ربا را برگرداند) وَ أَیُّمَا رَجُلٍ أَفَادَ مَالًا کَثِیراً قَدْ أَکْثَرَ فِیهِ مِنَ الرِّبَا فَجَهِلَ ذَلِکَ ثُمَّ عَرَفَهُ بَعْدُ فَأَرَادَ أَنْ یَنْزِعَهُ فَمَا مَضَى فَلَهُ وَ یَدَعُهُ فِیمَا یَسْتَأْنِفُ.

ح ۳: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَتَى رَجُلٌ أَبِی ع فَقَالَ إِنِّی وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ الَّذِی وَرِثْتُهُ مِنْهُ قَدْ کَانَ یُرْبِی وَ قَدْ أَعْرِفُ أَنَّ فِیهِ رِبًا وَ أَسْتَیْقِنُ ذَلِکَ وَ لَیْسَ یَطِیبُ لِی حَلَالُهُ لِحَالِ عِلْمِی فِیهِ وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَقَالُوا لَا یَحِلُّ أَکْلُهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ بِأَنَّ فِیهِ مَالًا مَعْرُوفاً رِبًا وَ تَعْرِفُ أَهْلَهُ فَخُذْ رَأْسَ مَالِکَ وَ رُدَّ مَا سِوَى ذَلِکَ وَ إِنْ کَانَ مُخْتَلِطاً فَکُلْهُ هَنِیئاً فَإِنَّ الْمَالَ مَالُکَ وَ اجْتَنِبْ مَا کَانَ یَصْنَعُ صَاحِبُهُ...

ص: ۴۰۱

خلاـصه اینکه از تمام این روایات برداشت می شود که در شبهات غیر محصوره اجتناب از اطراف لازم نیست مگر اینکه حرام بعینه مشخص باشد.

اکمال: در شبهه ی غیر محصوره تا چه مقدار می توان اطراف را مرتکب شد؟ آیا باید به قدری مرتکب شد که علم به مخالفت قطعیه پیدا نشود مثلا یک مورد آخر را مرتکب نشویم یا می توان همه را مرتکب شد.

علی الظاهر مطابق همه ی مبانی می توان همه را مرتکب شد.

اما طبق مبنای شیخ که می گفت تکلیف در هر مورد موهوم باشد بر این اساس اگر همه ی اطراف تک تک استعمال شود به تنهایی همه اش موهومه التکلیف است.

گاهی در این مورد خلط صورت می گیرد و می گویند هنگام ارتکاب همه قطع حاصل می شود که حرام را هم مرتکب شده ایم.

نقول: قائل به این کلام بین موهومیه المجموع و موهومیه الفرد خلط کرده است زیرا مجموع مقطوع است ولی آن ملاـک نیست ملاک موهومیت فرد فرد است.

مطابق مبنای محقق نائینی که قائل بود میزان عدم التمکن عاده من استعمال جمیع است. باز هم اگر عاده نتوان همه را مرتکب شد کافی است حال اگر کسی همه را مرتکب شود اشکالی ندارد

طبق بیان ایشان هم بعضی خلط کرده اند و گفته اند که فرد در اینجا همه را توانست مرتکب شود ولی به او می گوئیم که او بین عدم تمکن نوعی و عدم تمکن شخصی خلط کرده است زیرا مطابق مبنای محقق نائینی عدم تمکن نوعی است یعنی نوع انسان از همه ی بقالی های قم ماست نمی گیرد.

ص: ۴۰۲

ان شاء الله در جلسه ی بعد این مطلب را بیان می کنیم که اگر شبهه ی غیر محصوره باشد ولی میزان شبهه هم کثیر باشد باید چه کرد مثلا در میان ۱۰۰ غنم چهل مورد غصبی است آیا حکم آن هم مانند جائی است که تعداد حرام قلیل است یا نه؟

مسائلی در مورد شبهه ی غیر محصوره ۸۸/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی در مورد شبهه ی غیر محصوره

در شبهه ی غیر محصوره به این بحث می رسیم که حکم الکثیر فی الکثیر چیست. یعنی اگر شبهه ای غیر محصوره باشد ولی مقدار و تعداد شبهه هم کثیر باشد باید چه کرد مثلا در میان ۱۰۰ غنم چهل مورد غصبی است آیا حکم آن هم مانند جائی است که تعداد حرام و شبهه قلیل است یا نه؟

برای بررسی حکم این مورد باید مبنای خود را در تعریف شبهه ی غیر محصوره مشخص کنیم.

مبنای شیخ انصاری در تعریف شبهه ی محصوره این بود که می فرمود: شبهه ی غیر محصوره آن است که تعداد افراد به حدی باشد که احتمال تکلیف در هر کدام به تنهایی موهوم باشد مثلا در میان در میان صد غنم اگر یکی غصبی باشد احتمال اینکه همان غنمی را که من انتخاب کرده ام هم غصبی باشد موهوم است. با این مبنا باید در کثیر فی الکثیر احتیاط کرد زیرا در این صورت احتمال کثیر در یک مورد دیگر موهوم نیست مثلاـ اگر در میان صد غنم پنجاه غنم غصبی باشد احتمال اینکه همان غنمی که من گرفته ام غصبی باشد در حد وهم نیست بلکه در حد ظن است.

ص: ۴۰۳

اگر مبنای ما مبنای محقق نائینی باشد که می فرمود چون به دلیل کثرت افراد نمی توانیم مخالفت قطعیه انجام دهیم پس موافقت قطعیه واجب نیست و در نتیجه مخالفت احتمالیه جایز است. با این مبنا می توان در مورد کثیر فی الکثیر یک فرد را استعمال کرد زیرا کسی نمی تواند از تمامی صد غنم در عرض یک روز بهره بگیرد از این رو مخالفت احتمالیه در اینجا جایز است و می توان یک غنم را گرفته و استفاده کرد.

ما چون مبنای شیخ انصاری را قبول داریم در مورد الکثیر فی الکثیر (هم حلال و هم حرام هر دو کثیر باشد) قائل به وجوب احتیاط هستیم.

المطلب الثالث: آیا در شبهه ی محصوره اثر علم بر طرف می شود یا علاوه بر آن اثر شک هم بر طرف می شود و به تعبیر دیگر آیا فقط علم از کار افتاده است یا علاوه بر آن شک هم از کار افتاده است؟

توضیح ذلک: قبل از بیان مطلب مثالی می زنیم: اگر کسی بخواهد با آبی برای نماز وضو بگیرد و شک دارد که آن آب مطلق است یا مضاف. آیا می تواند با آن آب وضو بگیرد؟ مشخص است که نمی تواند زیرا در آب وضو شرط است که مطلق

باشد و فرد باید مطلق بودن را احراز کند زیرا تا موضوع محرز نشود، حکم جواز وضو محقق نمی شود.

حال اگر کسی ۵۰ سطل آب دارد و یقین دارد یکی از آن سطل ها مضاف است در اینجا شارع مقدس اثر علم را از کار انداخت و چون احتمال تکلیف در اینجا موهوم است (و یا طبق مبنای محقق نائینی چون قدرت بر مخالفت قطعیه ندارد می تواند یکی را مرتکب شود) حال که علم از کار افتاده است آیا شک هم از کار افتاده است یا نه؟ زیرا همان طور که گفتیم اگر کسی بخواهد با یک ظرف وضو بگیرد و شک دارد که آیا مطلق است یا مضاف باید مطلق بودن را احراز کند و شک، مانع از وضو گرفتن است حال در مورد علم اجمالی آیا این اثر شک (همانند علم) از بین رفته است یا نه؟

ص: ۴۰۴

برای بررسی این مسئله باید مبنای خود در شبهه ی غیر محصوره را مشخص کنیم. قبلا گفتیم که سه مبنا وجود داشت: مبنای شیخ انصاری، محقق عراقی و محقق نائینی. (که مبنای محقق عراقی شبیه شیخ انصاری بود)

اگر مبنای ما در جواز ارتکاب اطراف در شبهه ی غیر محصوره موهوم بودن تکلیف در هر فرد باشد در آنجا همان طور که علم از کار افتاده است شک هم به طریق اولی از کار می افتد و فرد می تواند با یک ظرف وضو بگیرد.

اما اگر مبنای ما مطابق مبنای محقق نائینی باشد. در بیان مبنای ایشان دو تقریر وجود دارد:

• محقق خوئی قائل است که فقط علم از کار افتاده است ولی شک کما کان باقی است زیرا بیان محقق نائینی مبنی بر اینکه مخالفت قطعیه ممکن نیست از این رو موافقت قطعیه واجب نیست و مخالفت احتمالیه اشکال ندارد، فقط صورت علم را شامل می شود ولی محقق نائینی در مورد شک اظهار نظر نکرده است از این رو اثر شک بر طرف نمی شود.

• شیخ محمد علی کاظمی در تقریر مبنای محقق نائینی قائل است که اثر شک نیز برطرف می شود. (احتمال دارد که دو مقرر مزبور نظر استاد را از دو دوره ی مختلف نقل کرده باشند)

به نظر ما حق با تقریر میرزای کاظمی است زیرا آنی که مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی است این است که لازم می آید مخالفت قطعیه صورت بگیرد (اگر مثلا در میان دو ظرف که یکی نجس است در هر دو استصحاب عدم نجاست را جاری کنیم و مرتکب شویم لازم می آید که با اجتنب عن النجس مخالفت کرده باشیم)

ص: ۴۰۵

با این بیان حال که محقق نائینی فرموده است که مخالفت قطعیه در شبهات غیر محصوره اشکال ندارد (زیرا فرد متمکن از ارتکاب همه ی اطراف نیست) در تک تک افراد می توان استصحاب اطلاق را جاری کرد و چون مخالفت قطعیه حرام نیست تعارض اصول هم مانعی ایجاد نمی کند.

المطلب الرابع: بیان سه قاعده در علم اجمالی.

- القاعده الاولی: یشترط فی تنجیز علم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر و گفتیم که این قاعده عقلی است نه تعبدی و اگر محدث تکلیف علی کل تقدیر نباشد علم به تکلیف حاصل نمی شود مثلا اگر کسی تشنه است و دو ظرف دارد که یکی سرکه است و یکی آب. یکی از این دو ظرف نجس است و فرد هم تشنه است و مضطر است یکی را مرتکب شود در اینجا باید آب را بنوشد و علم اجمالی در اینجا منجز نیست.

- القاعده الثانیه: جائی علم اجمالی منجز است که اگر به تفصیلی تبدیل شود منجز باشد علی کل تقدیر.

- القاعده الثالثه: باید بین اضطرار و حکم واقع تنافی نباشد و الا علم اجمالی منجز نیست.

در بحث های سابق هر سه قاعده را به طور مشروح توضیح داده ایم و ان شاء الله در بحث آینده نیز توضیحاتی را ارائه خواهیم کرد.

مسائلی پیرامون علم اجمالی در شبهۀ محصوره ۸۸/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائلی پیرامون علم اجمالی در شبهه ی محصوره

المطلب الرابع: بیان سه قاعده در علم اجمالی.

- القاعده الاولی: یشترط فی تنجیز علم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر و گفتیم که این قاعده عقلی است نه تعبدی و اگر محدث تکلیف علی کل تقدیر نباشد علم به تکلیف حاصل نمی شود. مثلا اگر کسی تشنه است و مضطر به نوشیدن آب و دو ظرف آب دارد که یکی نجس است در اینجا علم اجمالی در هر تقدیر محدث تکلیف است به این معنا که اگر نجس در ظرف سمت چپ باشد فرد باید با ظرف سمت راست رفع عطش کند و هکذا بر عکس. بنابراین اگر فرد به یک طرف معین مضطر باشد مثلا در میان دو ظرف یکی سرکه است و یکی آب و یکی از این دو ظرف نجس است در اینجا باید آب را بنوشد و علم اجمالی در اینجا منجز نیست زیرا اگر نجس در سرکه باشد محدث تکلیف است زیرا فرد آب را می نوشد ولی اگر نجس در آب باشد دیگر محدث تکلیف نیست زیرا فرد نمی تواند سرکه را بنوشد و باید همان آب را تناول کند.

ص: ۴۰۶

- القاعده الثانیه: جائی علم اجمالی منجز است که اگر به تفصیلی تبدیل شود منجز باشد علی کل تقدیر. از این رو در همان

مثال قبلی اگر احد الانائین نجس باشد و هر دو هم آب باشد در اینجا اگر علم اجمالی به علم تفصیلی تبدیل شود منجز است زیرا هر ظرف نجس باشد، فرد سراغ ظرف دیگر می رود ولی در مورد آب و سرکه در صورت علم تفصیلی هم منجز نیست پس علم اجمالی آن هم منجز نمی باشد.

• القاعده الثالثه: باید بین اضطرار و حکم واقع تنافی نباشد و الا علم اجمالی منجز نیست. مثلا اگر هر دو آب است در اینجا بین اضطرار و حکم واقعی منافات نیست ولی در مثال آب و سرکه اگر سرکه نجس باشد بین آن دو منافات نیست ولی اگر آب نجس باشد بین اضطرار و حکم واقع منافات است از این رو علم اجمالی منجز نیست.

این قاعده ی هر چند به ظاهر سه تا هستند ولی روح هر سه یکی است.

مسئله: اگر دو لباس داریم یکی سفید و یکی سیاه و علم اجمالی داریم احدهما نجس است و در عین حال یقین دارم لباس سیاه غصبی است آیا این علم اجمالی به نجاست احد الثوبین منجز است یا نه به این معنا که آیا باید از لباس سفید هم هنگام نماز خواندن اجتناب کنم یا نه؟

مطابق قاعده ی اول اگر نجس در لباس سفید باشد احداث تکلیف می کند و نباید در آن نماز بخوانم ولی اگر نجس در لباس سیاه باشد احداث تکلیف نمی کند زیرا اگر پاک هم بود چون غصبی است نمی توانم در آنجا نماز بخوانم. در این مورد چون علم اجمالی علی کل تکلیف محدث تکلیف نیست فرد می تواند در لباس سفید نماز بخواند.

ص: ۴۰۷

همین طور مطابق قاعده ی دوم هم چنین نیست زیرا اگر علم اجمالی به تفصیلی تبدیل شود باز محدث تکلیف علی کل تقدیر نیست.

المطلب الخامس: آیا علم اجمالی باید حتما تحت عنوان واحدی قرار بگیرد (احد الانائین که یکی نجس است) یا می تواند تحت احد العنوانین هم باشد؟ (رطوبتی از من خارج شد و یقین دارم یا بول است یا منی.)

از نظر عقلی بین این دو فرقی نیست و اگر علمی در بین باشد کافی است چه تحت عنوان واحد باشد یا بیشتر. در این مسئله که رطوبتی از کسی خارج شد و فرد یقین دارد یا بول است یا منی در اینجا اگر فرد سابقا متطهر باشد به این معنا که هم وضو دارد و هم جنب نباشد او بابید بین وضو گرفتن و غسل کردن جمع کند لان الاشتغال الیقینی یستلزم البرائه الیقینیه در اینجا اگر آن رطوبت بول باشد غسل کافی نیست و اگر منی باشد وضو کافی نیست از این رو باید بین هر دو جمع کند.

حال اگر کسی محدث به حدث اصغر باشد ولی جنب نباشد در فرض مزبور از آنجا که در تنجیز علم اجمالی شرط است که علی کل تقدیر محدث تکلیف باشد و در اینجا اگر منی باشد احداث تکلیف کرده است ولی اگر بول باشد احداث تکلیف نکرده است زیرا فرد خودش محدث به حدث اصغر است چنین علم اجمالی منجز نیست و فرد اگر فقط وضو بگیرد کافی است زیرا او قطعا محدث به حدث اصغر است و شک دارد که آیا به حدث اکبر هم محدث شده است یا نه در آن اصل عدم جاری می کند.

ص: ۴۰۸

ان قلت: هر دو طرف اثر دارد زیرا اگر منی باشد غسل واجب است و اگر بول باشد باید مخرج را بشوید (زیرا قبل از خروج رطوبت مخرج پاک بود).

قلت: در این مورد غسل مخرج، اثر بول نیست بلکه اثر رطوبت مشکوک است (رطوبتی که یا بول است یا منی).

ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی ۸۹/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقیِ احد الاطراف للعلم الاجمالی

بحث در حکم ملاقی احد الاطراف است. اگر علم اجمالی پیدا کنیم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است (یا گوشه ی راست و یا گوشه ی چپ) و دست تر من به یکی از آن دو طرف بخورد آیا همانطور که اجتناب از اطراف واجب است آیا باید از دست هم اجتناب کنم یا نه و به دست من می گوید ملاقیِ احد الاطراف در شبهه ی محصوره.

قبل از اینکه وارد موضوع شویم اموری را باید یادآور شویم.

الامر الاول: در این امر دو فرع را بیان می کنیم:

فرع اول: اگر من دستم را که تر است به هر دو گوشه ی فرش بزنم این دیگر داخل در محل نزاع نیست زیرا دستم حتما نجس است و بالاخره نجس در هر طرف که باشد دستم یقینا به آن خورده است. (محل بحث در جائی است که دست من به یک گوشه بخورد.)

فرع دوم: اگر دست راستم به گوشه ی راست بخورد و دست چپم به گوشه ی چپ این هم از محل نزاع خارج است زیرا در اینجا دو علم اجمالی حاصل می شود و علم اجمالی دوم بین دو دست من است و همانطور که علم اجمالی دارم یکی از دو گوشه ی فرش نجس است همینطور علم اجمالی دارم که یکی از دو دست من هم نجس است.

ص: ۴۰۹

الامر الثانی: در ملاقیِ نباید اجزایی از ملاقیَ وجود داشته باشد مثلا احد الانائین نجس است و من دست به اناء زدم و دستم تر شد این صورت هم خارج از محل نزاع است زیرا این دست خودش طرف علم شده است و به عبارت دیگر علم اجمالی دارم که یا آن اناء نجس است و یا اناء دیگر و دست من.

من هنا یعلم جواب این مسئله که می دانیم از میان دو درخت یکی غصبی است حال یکی از این دو درخت میوه دارد. بعضی گفته اند که می توانیم از ثمر آن درخت استفاده کنیم زیرا اکل میوه ی غصبی حرام است ولی میوه ی این درخت مشکوک الغصبیه است و اکل آن هم اشکال ندارد و هم ضمانی به دنبال ندارد زیرا ضمان برای غصب یقینی است ولی در اینجا ما شک در غصبی بودن داریم.

نقول: این کلام اشتباه است زیرا میوه ی درخت جزئی از درخت است و چیزی جدای از آن نیست همانند دستی که به یکی از دو اناء خورده و اثر تری همچنان در آن باقی است.

الامر الثالث: آیا اجتناب از ملاقیِ احد الاطراف در شبهه ی محصوره واجب است یا نه؟

این مسئله مبتنی بر مسئله ی دیگری است و آن عبارت است از اینکه آیا اجتناب از نجاست ملاقی با نجس قطعی (ملاقی با بول) دلیل جداگانه ای احتیاج دارد یا اینکه همان دلیلی که می گوید اجتنب عن النجس همان دلیل اجتناب از نجاست ملاقی با نجس را هم شامل می شود؟ اگر این مسئله را حل کنیم مورد بحث ما هم حل می شود.

ص: ۴۱۰

در این مورد دو قول است:

قول اول: می گوید که همان دلیل اجتنب عن النجس، ملاقی با نجس را هم شامل می شود. ابن زهره در کتاب غنیه به این قول قائل است و در آیه ی و الرجز فاهجر می گوید که باید از نجاست اجتناب کرد و همین دلیل بر وجوب اجتناب از آبی که به نجاست آلوده شده است دلالت دارد.

نقول: کلمه ی رجز در قرآن گاه به شکل رُجز آمده است و گاه رِجز آمده است. اما لفظ رِجز در نه مورد در قرآن آمده است که هشت مورد آن به معنای عذاب است و یک مورد به معنای آلودگی است (سوره ی احزاب آیه ی ۱۱: إِذْ یُغَشِّیکُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطانِ وَ لِیَرْبِطَ عَلی قُلُوبِکُمْ وَ یُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدام)

اما رُجز که مرحوم غنیه به آن استناد کرده است فقط یک بار در قرآن آمده است و آن در سوره ی مدثر است: (و ثیابک فطهر و الرجز فاهجر) گاه می گویند که این کلمه به معنای بت است و گاه می گویند به معنای عذاب است و گاه می گویند به معنای آلودگی و نجاست است و در تاریخ است که وقتی پیامبر اکرم مبعوث شد به کوه صفا آمد و مردم را به خداشناسی دعوت کرد. ابو سفیان به نوکرش دستور داد که میته ای را به طرف پیامبر پرت کند و او هم انجام داد. آیه بر پیامبر نازل شد و دستور داد که خود را طاهر کند. از این رو استدلال صاحب غنیه در صورتی تمام است که رُجز به معنای نجاست باشد و این هم نجاست را شامل می شود و هم ملاقی با نجس را.

یلاحظ علیه: علی فرض اینکه آیه هر دو را شامل شود (هم میته و هم لباس آلوده ی پیامبر) ولی این دلیل نمی شود که اجتناب از ملاقی با نجس از شؤون خود نجس باشد زیرا نجس و ملاقی نجس هر دو ملاک جداگانه ای دارد هرچند مانعی ندارد که هر دو ملاک با یک خطاب بیان شود. مثلا فردی است دروغ گو و فردی است که قمارباز است و من در یک کلام بگویم لا تکرم الرجلین که این دلیل نمی شود که ملاک عدم اکرام در هر دو یکی باشد زیرا ملاک در عدم اکرام در یکی قمارباز بودن است و در دیگری دروغگو بودن از این رو جمع در خطاب موجب اتحاد ملاکین نیست از این رو باید به قول دوم قائل شد.

قول دوم: می گوید که اجتناب از ملاقی با نجس دلیل جداگانه ای احتیاج دارد.

حکم ملاقیِ احد الاطراف فی الشبهه المحصوره ۸۹/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم ملاقیِ احد الاطراف فی الشبهه المحصوره

بحث در آخرین تنبیه از شبهه ی محصوره است که عبارت است از اینکه اگر علم اجمالی داریم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است اگر دست تر ما به یک گوشه بخورد آیا از دست هم باید اجتناب کرد یا نه؟

قبل از شروع اصل بحث چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر کرده ایم و مطلب سوم ناتمام ماند که عبارت است از اینکه مسئله ی اجتناب از ملاقی احد الاطراف در شبهه ی محصوره واجب است مبتنی بر مسئله ی دیگری است و آن عبارت است از اینکه آیا اجتناب از نجاست ملاقی با نجس قطعی (ملاقی با بول) دلیل جداگانه ای احتیاج دارد یا اینکه همان دلیلی که می گوید اجتنب عن النجس همان دلیل اجتناب از نجاست ملاقی با نجس را هم شامل می شود؟ گفتیم که در ما نحن فیه دو قول است یکی می گوید که همان دلیل اجتنب عن النجس، ملاقی با نجس را هم شامل می شود و این قول را ابن زهره در غنیه انتخاب کرده بود ابن زهره در کتاب غنیه به این قول قائل است ولی ما دلیل ایشان را تام ندیدیم.

ص: ۴۱۲

دلیل دوم قائلین به این قول: ابن زهره و کسانی که طرفدار این قول هستند این است: شیخ در تهذیب می نویسد: عن محمد بن أحمد بن یحیی عن محمد بن عیسی الیقطینی عن النضر بن سوید عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبی جعفر علیه السلام قال: أتاه رجل فقال: وقعت فأره فی خابیه (ظرف بزرگ) فیها سمن أو زیت فما تری فی أکله؟ قال : فقال له أبو جعفر علیه السلام : لا تأکله ، فقال له الرجل : الفأره أهون علی من أن أترک طعامی من أجلها قال : فقال له أبو جعفر علیه السلام : إنک لم تستخف بالفأره ، وإنما استخففت بدینک ، إن الله حرم المیته من کل شئ .(وسائل الشیعه ج ۱، ص ۱۴۹، ح ۲)

در این روایت بجز عمرو همه ثقه هستند ولی ظاهرا آخری ضعیف است. ولی از آنجا که متن روایت متقن و قوی است می توان گفت که از معصوم نقل شده است.

در این روایت همان روایتی که می گوید ملاقیَ نجس است همان دلیل می گوید که ملاقیِ نجس است و ملاقیِ فرد مستقلی از ملاقیَ نیست. کیفیت استدلال به دو شکل است.

الطریق الاول: فرد مزبور می گوید که من روغن را می خواهم و موش کمتر از آن است که این همه روغن با ارزش را دور بریزم. حضرت در جوابش می فرماید که تو موش را سبک نشمردی بلکه دین خدا را سبک شمردی که می گوید: ان الله حرف المیته من کل شیء. حال که حضرت می فرماید اگر روغن را بخوری به دین خدا که همان حرمت میته است استخفاف کردی. نکته ی آن این است که طرف نمی خواهد میته را بخورد بلکه می خواهد ملاقی با آن را بخورد ولی حضرت در مقام جواب به حرمت خود میته استدلال می کند از این رو ملاقیِ با میته در حکم ملاقیَ که خود میته است می باشد.

ص: ۴۱۳

الطریق الثانی: امام علیه السلام تحریم سمن را از طریق تحریم میته ثابت می کند و حال آنکه روغن با میته تفاوت دارد و می فرماید: (ان الله حرم المیته من کل شیء) از این رو آن دو با هم ارتباط مستقیم دارند.

یلاحظ علیه: تمام استدلال های شما مبنی بر این است که فاره در روغن افتاده است و آن را بعد از اندک مدتی قبل از اینکه متسلخ و تجزیه شود بیرون آورند. اما اگر فرض کنیم که موش چند روز در روغن باقی مانده است و سپس از هم پاشیده و در اجزاء آن در تمام روغن نفوذ کرده باشد در این صورت دیگر موش را نمی توان از روغن جدا کرد و در این صورت اکل روغن مساوی با اکل میته می باشد. در این صورت دیگر نمی توان به روایت فوق استدلال کرد.

الجواب الثانی: احتمال دوم این است که علت اینکه امام بر میته تکیه می کند و روی روغن تکیه نمی کند این است که خود صاحب روغن بر روی میته تکیه کرد و گفت که موش کمتر از آن است که به خاطر آن ظرف روغن را دور بریزم و الا ـ چه بسا امام روی خود میته تکیه می کرد. در حقیقت این طرز جواب دادن از امام علیه السلام به دلیل هماهنگی با برخورد سائل است از این رو نمی توان از کلام امام استفاده کرد که ملاقیِ از شؤون ملاقیَ باشد.

الجواب الثالث: امام علیه السلام در مقام بیان این نیست که بگوید اجتناب از ملاقیِ از شوون اجتناب ازملاقیَ است بلکه در مقام بیان این است که بگوید خیال نکن که موش کوچک است و خاویه بزرگ است و نباید به خاطر یک چیز کوچک چیز بزرگی را رها کرد چرا که در هر صورت میته میته است و باید از آن اجتناب کرد از این رو حضرت در مقام بیان مسئله ی اصولی نیست که بگوید ملاقیِ از شؤون ملاقیَ است. اگر کسی روایت را به دقت مطالعه کند این مطلب را متوجه می شود.

تا اینجا ثابت کردیم که اجتناب از ملاقیِ از شؤون ملاقیَ نیست بلکه حکم مستقل خود را می طلبد و از توابع ملاقی به حساب نمی آید.

اما آنها که می گویند که اجتناب از ملاقیَ تابع ملاقیِ نیست برای خود دلائلی دارند:

الدلیل الاول: قوله علیه السلام (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء)

دلالت آن بر مدعی به این شکل است که این روایت می گوید که نجاست علت برای نجاست آب است و مفهوم آن این است که اگر آب اگر به حد کر نرسد ینجسه کل شیء او بعض شیء. از این رو مسئله از باب علیت و معلولیت است و نجاست نجس علت می شود برای نجاست ملاقیِ که همان آب است و علت و معلول دو شیء مستقل هستند و ملاک در هر دو یکی نیست و معلول شیئی است غیر از علت و الا اگر اجتناب از ملاقیِ از شؤون ملاقیَ باشد دیگر بیان علت و معلول معنا ندارد.

الدلیل الثانی: روایاتی که می گوید شمس مطهر است که آن هم دلالت دارد بر علیت شمس بر زوال نجاست. خلاصه اگر باب طهارت از باب علیت و معلولیت است، باب نجاست هم از بر همین سبک است.

الدلیل الثالث: در فقه ما ملاقیِ یک اثر دارد و ملاقیَ اثر دیگر مثلا بول را باید با آب قلیل دو بار بشویند ولی آبی که با بول ملاقت کرده است اگر به لباس ما بخورد را اگر با یک بار بشویند کافی است هکذا اگر ولوغ کلب به ظرفی بخورد باید آن را خاک مال بکنند ولی اگر آنی که سگ لیسیده به لباس مرطوب بخورد لازم نیست که لباس را تعفیر و خاک مال کنند.

ص: ۴۱۵

ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی ۸۹/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی

بحث در آخرین تنبیه از شبهه ی محصوره است که عبارت است از اینکه اگر علم اجمالی داریم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است اگر دست تر ما به یک گوشه بخورد آیا از دست هم باید اجتناب کرد یا نه؟

المطلب الرابع: گاهی از اوقات معلوم بالاجمال، برای حکم شرعی تمام الموضوع می باشد در این مورد یقینا حکم شرعی مترتب می شود مثلا- خمر بودن تمام الموضوع است برای حرمت بیع زیرا در بیع شرط است که در مبیع منفعت محلله باشد و خمر بما هو خمر منفعت محلله ندارد. از این رو اگر خمر بین دو اناء مردد شد از باب مقدمه ی علمیه فروش هر یک از دو اناء حرام است. مقدمه ی علمیه به این معنا است که برای عدم فروش خمر مقدمه باید هیچ یک از دو اناء را نفروشم.

المطلب الخامس: اگر معلوم بالاجمال تمام الموضوع نباشد بلکه جزء الموضوع باشد. مثلا خمر جزء الموضوع است برای سکر زیرا مجرد وجود خمر در شیشه مسکر نیست بلکه باید جزء دیگری هم به نام شرب به آن ضمیمه شود. از این رو اگر بین دو مایع که یکی خمر بود یکی یک ظرف را عمدا بنوشد نباید او را شلاق بزنند زیرا حکم روی شرب معلوم الخمریه رفته است. هرچند او با شرب خمر عمل حرامی را مرتکب شده است.

هکذا مثلا دو جسد وجود دارد یکی جسد انسان است و یکی هم جسد حیوان مذکی و من نمی توانم یکی از آنها را بفروشم زیرا اینکه کدام جسد مال حیوان مذکی است قابل تفکیک نیست و اینکه مبیع منافع محلله داشته باشد تمام الموضوع است (مانند عدم جواز فروش خمر مشتبه بین دو اناء) ولی اگر در اینجا به یکی دست بزنم مس میت به گردن من نیست زیرا میت به تنهایی تمام الموضوع برای غسل نیست بلکه مس میت هم جزء دیگر است و من نمی دانم که آیا به خود میت دست زدم که غسل به من واجب باشد یا به حیوان مذکی.

ص: ۴۱۶

اذا عرفت هذه المقدمات الخمس: فاعلم که در ملاقی با شبهه ی محصوره سه قول است.

القول الاول: همان طور که باید از ملاقیَ اجتناب کرد از ملاقیِ هم باید اجتناب کرد.

صاحب این قول می گوید ما در اینجا سه علم داریم:

۱. یا گوشه ی سمت راست فرش که ملاقیَ است نجس است یا طرف دیگر.

۲. یا ملاقیِ که دست من است نجس است یا طرف دیگر.

۳. یا ملاقیِ و ملاقیَ نجس است یا طرف دیگر.

باید دید که کدام یک از این سه علم به درد این قائل می خورد. واضح است که اولی به درد او نمی خورد زیرا بحث ما در حکم ملاقیِ با اطراف علم اجمالی است. بله دومی و سومی به کار او می آید در این میان علم سوم هم علم جدیدی نیست بلکه زائیده از علم وسط است. از این رو علم اصلی همان علم دوم است و همین علم کافی است که بگوئیم از ملاقیِ که دست است باید اجتناب کرد زیرا طرف علم اجمالی است.

نقول: سابقا گفتیم که یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر و سابقا گفتیم که این یک قاعده ی تعبدی نیست بلکه عقلی است چرا که اگر علم اجمالی علی بعض تقدیر احداث تکلیف کند بخلاف تقدیر دیگر، در واقع علم به تکلیف فی البین از بین می رود و دیگر لازم نیست به علم اجمالی عمل کرد.

توضیح ذلک: این بحث را با دو مثال توضیح می دهیم:

ص: ۴۱۷

مثال اول: دو اناء داریم که یکی نجس است بعد اجمالی پیدا کردم که یک قطره خونی یا در یکی از آن دو اناء مشتبه افتاده و یـا در انـاء سوم در اینجـا این علم منجز نیست زیرا اگر در یکی از دو انـاء مشـتبهین افتاده باشـد در اینجا دیگر محـدث تکلیف نیست زیرا آن انـاء از قبـل نجس بود بله اگر در انـاء سوم افتاده باشـد محـدث تکلیف است ولی چون این علم علی کل تقـدیر محـدث تکلیـف نیست یقین نـدارم که یـا ظرف سوم نجس است و یـا آن ظرفی که در جزء انـاء مشـتبهین است و چون این یا بـودن از بین می رود علم اجمـالی هم از بین می رود زیرا علم به نجـاست قطعیه فی الـبین وجـود نـدارد و در انـاء سـوم اصـاله الطهاره بدون معارض جاری می شود و آن را می توانیم مرتکب شویم.

مثال دوم: ساعت یازده شب من نمی دانم که یا عصـر را نخوانده ام و یا عشاء را در اینجا این علم منجز نیست زیرا هر وقتی که در داخل وقت باشد و شک کند نماز را خوانده یا نه باید نماز را بخواند ولی اگر وقت گذشـته باشد این شک منجز نیست در ما نحن فیه هم در مورد عشاء شک مؤثر است و بایـد آن را بخوانـد ولی در مورد عصـر این شک منجز نیست زیرا وقت عصـر گذشـته است در اینجـا حتما بایـد عشاء را بخوانم و علم اجمالی در اینجا منجز نیست زیرا شک من در ناحیه ی عصـر محـدث تکلیف نیست و علم اجمالی از بین می رود.

ص: ۴۱۸

اذا عرفت هـذا فنقول که علم اجمالی دوم منجز نیست زیرا علی کل تقدیر محدث تکلیف نمی باشد. زیرا این علم که یا ملاقیِ که دست من است نجس است یا گوشه ی دیگر فرش دو طرف دارد که یک طرفش محـدث تکلیف نیست زیرا اینکه گوشـه ی دیگر فرش نجس است در علم اول خودش واجب الاجتناب بود از این رو نجاست در ملاقیِ که دست من است بلا معارض باقی می ماند و در آن می توان به تنهایی اصاله الطهاره جاری کرد.

القول الثانی: شیخ قائل است که از ملاقیَ باید اجتناب کرد اما از ملاقیِ لازم نیست.

القول الثالث: صاحب کفایه قائل به تفصیل شده است. (که بعدا به آن خواهیم پرداخت زیرا عبارت ایشان مفصل است.)

ان شاء الله کلام شیخ را در جلسه ی بعد مطرح خواهیم کرد.

ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی ۸۹/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی

بحث در آخرین تنبیه از شبهه ی محصوره است که عبارت است از اینکه اگر علم اجمالی داریم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است اگر دست تر ما به یک گوشه بخورد آیا از دست هم باید اجتناب کرد یا نه؟

گفتیم که در ملاقیِ با شبهه ی محصوره سه قول است.

القول الاول: همان طور که باید از ملاقیَ اجتناب کرد از ملاقیِ هم باید اجتناب کرد.

این قول را کاملا بیان کردیم ولی آن را صحیح ندانستیم.

خلاصه آن قول این بود که صاحب این قول می گوید ما در اینجا سه علم داریم:

ص: ۴۱۹

۱. یا گوشه ی سمت راست فرش که ملاقیَ است نجس است یا طرف دیگر.

۲. یا ملاقیِ که دست من است نجس است یا طرف دیگر.

۳. یا ملاقیِ و ملاقیَ نجس است یا طرف دیگر.

گفتیم بایـد دیـد که کدام یک از این سه علم به درد این قائل می خورد. واضح است که اولی به درد او نمی خورد زیرا بحث مـا در حکم ملاقیِ بـا اطراف علم اجمـالی است. بله دومی و سومی به کار او می آیـد در این میان علم سوم هم علم جدیـدی

نیست بلکه زائیده از علم وسط است. از این رو علم اصلی همان علم دوم است.

در جواب گفتیم که بایـد علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف باشد ولی در اینجا چنین نیست زیرا این علم که یا ملاقیِ که دست من است نجس است یا گوشه ی دیگر فرش دو طرف دارد که یک طرفش محـدث تکلیف نیست زیرا اینکه گوشـه ی دیگر فرش نجس است در علم اول خودش واجب الاجتناب بود از این رو نجاست در ملاقیِ که دست من است بلا معارض باقی می ماند و در آن می توان به تنهایی اصاله الطهاره جاری کرد.

به عبـارت دیگر در علم اجمـالی بایـد دیـد که علت اجتنـاب چیست؟ گـاه علت اجتنـاب مقـدمه ی علمیه است و گـاه به دلیل تعارض اصول است.

امـا مقـدمه ی علمیـه که گـاه علت اجتنـاب قرار می گیرد به این بیـان است که لزوم اجتنـاب از هر دو طرف برای این است که خطابی داریم به نام اجتنب عن النجس و مقدمه برای امتثال این حکم باید از هر دو طرف اجتناب کنیم.

ص: ۴۲۰

امـا تعارض اصول که گاه علت اجتناب قرار می گیرد به این گونه است که اجرای اصاله الطهاره در یک اناء معارض با اجرای اصاله الطهاره در اناء دیگر است و هر دو با هم تعارض می کنند و سـقوط می کنند از این رو اجتنب عن النجس در این وسـط همچنان باقی می ماند.

اما در ما نحن فیه در علم اجمالی دوم (که یا دست من که ملاقیِ است نجس است یا گوشه ی دیگر فرش) اجتنب عن النجسی در فی مـا بین وجود نـدارد زیرا در مورد دست من خطاب اجتنب عن ملاقی الشـبهه جاری است و دیگر ارتباطی به اجتنب عن النجس که در علم اجمالی اول است ندارد (علم اجمالی اول این بود که یا این طرف فرش نجس است یا طرف دیگر).

بله اگر مطـابق ابن زهره قائـل شـویم که اجتنـاب از ملاـقیِ از شـؤون اجتنـاب از ملاـقیَ است در این صورت همـان اجتنب عن النجس ملاقیِ که دست من است را هم شامل می شود ولی ما در آن بحث گفتیم که ما ملاقیِ را از شؤون ملاقیَ نمی دانیم.

از این رو قائل به این قول که می خواهد از راه مقدمه ی علمیه جلو بیاید و علم اجمالی دوم را منجز بداند کلامش تام نیست.

بلـه اگر قائـل بـه ایـن قـول از بـاب تعـارض اصـول پیش بیایـد. این بحث را هم مطرح کردیم که در مـا نحن فیه اصـول بـا هم متعـارض نیست زیرا قبـل از اینکه دسـتم به یـک گوشه ی فرد بخورد هر دو اصول در علم اجمالی اول با هم تعارض و تساقط کرده بودنـد از این اجتناب از هر دو طرف در علم اجمالی اول منجز شـده بود از این رو علم اجمالی دوم دیگر احداث تکلیف علی کـل تقـدیر نمی کنـد و نمی توان گفت که یـا دست من نجس است و یـا طرف دیگر فرش زیرا طرف دیگر یقینـا واجب الاجتناب است از این رو اصاله الطهاره بدون معارض در دستم من که ملاقیِ است جاری می شود.

ص: ۴۲۱

تلخص مما ذکرنا که اجتناب از ملاقیِ طبق این بیان لازم نیست و این بیان در لزوم از اجتناب آن تام نیست.

القول الثانی: شیخ انصاری در رسائل قائل است که از ملاقیَ باید اجتناب کرد اما از ملاقیِ لازم نیست.

کلام شیخ با کلام ما یکی است ولی ما از این راه وارد شدیم که در علم اجمالی شرط است که علی کل تقدیر محدیث تکلیف باشد ولی شیخ از راه دیگر وارد شده است. ایشان به قانونی کلی تمسک می کند که با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد مثلاـ عبای من نجس است و آبی قلیل در اختیار دارم که سابقا طاهر بود و الان مشکوک من با استصحاب طهارت گفتیم که آب طاهر است و با آن عبا را شستم در اینجا اگر کسی بگوید که شک داریم با این آب ایا عبا پاک شد یا نه و در آن استصحاب نجاست جاری است و این با استصحاب طهارت در آب قلیل معارض می شود. در اینجا می گوئیم که اصل در عبا جاری نیست زیرا نجس بودن و پاک بودن عبا مسبب از این است که آیا آب قلیل که سبب است پاک است یا نه و با اجرای استصحاب در سبب نوبت به اجرای استصحاب در مسبب نمی رسد.

بله اگر تحت شرایطی اصل سببی زمین خورد، اصل در مسبب زنده می شود. شیخ در اینجا می گوید که ما نحن فیه در از قبیل موردی است که اصل سببی زمین می خورد و اصاله الطهاره در مسبب زنده می شود. به این بیان که اصاله الطهاره در دو گوشه ی فرش که سبب است با هم تعارض کرده و تساقط می کنند. از این رو در مسبب که دست من است (زیرا نجاست دست من مسبب از نجاست فرش است) اصل طهارت یا استصحاب بدون معارض جاری می شود.

یلاحظ علیه: بله قبول داریم که با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد ولی در طرز استدلال شیخ می گوئیم که کل شیء طاهر کلامی است که به عرف عادی خطاب می کند و عرف عادی نجاست دست و یک گوشه ی فرش و طرف دیگر را در عرض هم می داند نه در طول هم عرف می گوید که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است و دست من هم به یک طرف خورده پس در حکم همان طرف است از این رو ملاقیِ و ملاقیَ را در یک ناحیه و سمت دیگر فرش را در ناحیه ی دیگر می گیرد. از این رو همانطور که اصاله الطهاره در دو طرف فرش تعارض می کند و ساقط می شود هکذا چون دست من هم همسو با یک طرف فرش است در آن هم اصاله الطهاره مانند همان گوشه از فرش از بین می رود. عرف دیگر به این نکته توجه ندارد که نجاست دست من یک رتبه مؤخر از نجاست فرش است تا سخن از اصل سببی و مسببی باشد.

ثم ان ههنا شبهه: سید حیدر صدر (والد شهید صدر و برادر سید صدر الدین صدر) که طرفدار وجوب اجتناب از ملاقیِ است در لزوم اجتناب می گوید: اصاله الحلیه اصلی است مسببی و اصاله الطهاره اصل سببی است.

در مرحله ی الف طرف دیگر فرش و ملاقیَ اصاله الطهاره دارند و در مرحله ی ب هر دو اصاله الحلیه دارند.

بعد در ملاقیِ، که خودش یک درجه عقب تر است هم اصاله الطهاره و هم اصاله الحلیه وجود دارد. حال اصاله الطهاره در ملاقیِ در درجه ی ب است. یعنی اصاله الطهاره در ملاقیِ در درجه ی اصاله الحلیه هر دو طرف (دو گوشه ی فرش) است.

اذا علمت هذا: ایشان قائل است که اصاله الطهاره در ملاقیَ و طرف آخر به زمین می خورد. بعد اصاله الحلیه در ملاقیَ و طرف دیگر در رتبه ی اصاله الطهاره ملاقیِ است و این هم از بین می رود فقط باقی می ماند یک اصل در ملاقیِ که بلا معارض است و آن اصاله الحلیه است.

از این رو ملاقی حلال است اما نجس هم می باشد.

یلاحظ علیه: تمام این حرف ها مربوط به این است که بحث ما عقلی باشد و حال آنکه خطاب در اصاله الطهاره و امثال آن به عرف است و ما گفتیم که عرفی ملاقیِ و ملاقیَ را در یک طرف و سمت دیگر فرش را در طرف دیگر می بیند نه آنکه بین ملاقیِ و ملاقیَ از نظر رتبه فرق قائل شود.

ان شاء الله فردا به بیان نظریه ی صاحب کفایه می پردازیم.

ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی ۸۹/۰۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاقی احد الاطراف للعلم الاجمالی

بحث در آخرین تنبیه از شبهه ی محصوره است که عبارت است از اینکه اگر علم اجمالی داریم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است اگر دست تر ما به یک گوشه بخورد آیا از دست هم باید اجتناب کرد یا نه؟

گفتیم که در ملاقیِ با شبهه ی محصوره سه قول است.

القول الاول: همان طور که باید از ملاقیَ اجتناب کرد از ملاقیِ هم باید اجتناب کرد.

القول الثانی: شیخ انصاری در رسائل قائل است که از ملاقیَ باید اجتناب کرد اما از ملاقیِ لازم نیست.

ص: ۴۲۴

این دو نظریه را کاملا بیان کردیم.

القول الثالث: صاحب کفایه قائل به تفصیل است.

عبارت کفایه در اینجا بدون اعراب و پیچیده است. محقق خراسانی تفصیل می دهد و می گوید:

- گاه لازم نیست از ملاقیِ اجتناب کرد ولی از ملاقیَ و طرف دیگر باید اجتناب کرد.
- گاه باید از هر سه: ملاقیِ، ملاقیَ و طرف دیگر اجتناب کرد.

• گاهی هم باید از ملاقیِ و طرف باید اجتناب کرد ولی از ملاقیَ نباید اجتناب کرد.

اما الصوره الاولی که لازم نیست از ملاقیِ اجتناب کرد ولی از ملاقیَ و طرف دیگر باید اجتناب کرد و هو اذا تقدم علم الاجمالی علی الملاقات.

جایی که علم اجمالی قبل باشد و ملاقات بعد باشد در اینجا اول علم اجمالی پیدا کردم که یکی از دو گوشه ی فرش نجس است و بعد دستم که تر بود به یکی از دو گوشه ها خورد در اینجا لازم نیست از دستم اجتناب کنم و بیان آن را به تفصیل در عرض سه بیان مطرح کردیم.

اولا- اگر از باب مقدمه ی علمیه جلو بیائیم می گوئیم که آن در اجتنب عن النجس جاری است ولی ما نحن فیه از باب اجتنب عن ملاقی الشبهه است.

ثانیا: علم اجمالی در اینکه یا دست من نجس است یا طرف دیگر محدث علی التکلیفی علی کل تقدیر نیست زیرا طبق علم اجمالی اول طرف دیگر نجس حتما نجس است.

ثالثا: اصاله الطهاره در دو طرف فرش جاری و ساقط می شود و اصل طهاره در ملاقیِ بدون معارض جاری می شود.

الصوره الثانیه: که باید از ملاقیِ، ملاقیَ و طرف دیگر اجتناب کرد.

و هو اذا حصل علم الاجمالی و الملاقاه فی زمان واحد یعنی در همان زمان که یقین پیدا کردم یکی از دو گوشه ی فرش نجس است در همان زمان هم دستم به یک طرف خورد. در اینجا باید از هر سه اجتناب کرد زیرا علم اجمالی که فرود می آید هر سه را با هم شامل شد.

الصوره الثالثه: که هم باید از ملاقیِ و طرف باید اجتناب کرد ولی از ملاقیَ نباید اجتناب کرد.

برای این صورت دو مورد می توان تصور کرد:

المورد الاول: ما اذا توسطت الملاقاه یعنی ملاقات بین دو علم اجمالی فاصله شود. به این شکل که یقین پیدا کردم که دست من نجس است و یا گوشه ی چپ فرش سپس ملاقات حاصل شد و دستم به جانب راست فرش خورد بعد علم اجمالی دوم پیدا کردم که یا طرف راست فرش نجس است یا طرف چپ.

در اینجا محقق خراسانی می گوید که از دست و از سمت چپ باید اجتناب کرد بخلاف سمت راست که ملاقیَ است.

علم اجمالی دوم منجز نیست زیرا قبلا طرف چپ، به دلیل علم اجمالی اول واجب الاجتناب شده بود از این رو در علم اجمالی دوم طرف چپ یقینا نجس است و چون علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف نیست این علم منجز نیست.

المورد الثانی: در این مورد دو فرش داریم و ملاقات هم قبل از علم اجمالی است به این بیان که دو فرش داریم یکی سفید و یکی سیاه بعد هم دستم تر بود و به یکی از این دو فرش خورد بعد علم اجمالی پیدا کردم که یا این فرش نجس است یا آن فرش و همان موقع که علم اجمالی حاصل شد آن فرش که دستم به آن خورده بود از محل ابتلاء بیرون رفته بود مثلا دزد ان را دزدیده بود از این رو چون ملاقیَ (فرش سفید) از محل ابتلا خارج شده بود در این صورت ملاقیِ که دست من است به جای آن نشست در این حالت هنگامی که علم اجمالی حاصل می شد که چون فرش سفید از محل ابتدا خارج بود از این رو علم اجمالی آن را شامل نمی شد چون اطراف علم اجمالی باید محل ابتلا باشد در این حال دست من که ملاقیِ است به جای او نشست و علم اجمالی می گفت که باید از آن اجتناب کنیم بعد فرش سفید را از دزد پس گرفتیم در این صورت دیگر لازم نیست از فرش سفید اجتناب کنیم بلکه فقط باید از فرش سفید و دست که ملاقیِ است اجتناب کنیم.

ص: ۴۲۶

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام محقق خراسانی را تحلیل می کنیم.

حکم ملاقِی با یکی از اطراف علم اجمالی ۸۹/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم ملاقی با اطراف علم اجمالی.

محقق خراسانی در ملاقی با یکی از اطراف علم اجمالی نظریه ای داشت که مشروحا بیان کردیم. امروز به اختصار نظریه ی ایشان را بیان می کنیم تا اشکالاتی که به کلام ایشان شده است واضح گردد.

نظریه ی ایشان سه بخش دارد:

بخش اولش این است که می گفت از ملاقی لازم نیست اجتناب کرد. این کلام قابل قبول است.

بخش دوم این است که هم از ملاقِی و هم از ملاقَی و هم از طرف آخر باید اجتناب کرد. این کلام نیز قابل قبول است.

مهم ترین بخش این است که گاهی از اوقات از فرع که ملاقِی است باید اجتناب کرد ولی از ملاقَی اجتناب لازم نیست. محقق خراسانی برای این نمونه دو مثال ذکر می کند:

مثال اول که خود سه مرحله دارد: فرشی است که علم اجمالی دارم که یا دست راست من نجس است و یا سمت چپ فرش. بعد از ایجاد علم ملاقاتی ایجاد می شود یعنی دست من به قسمت سمت راست خورد. بعد علم اجمالی پیدا کردم که یا طرف راست نجس است و یا سمت چپ.

محقق خراسانی می فرماید که این علم اجمالی دوم منجز نیست زیرا نمی توانم بگویم یا سمت راست واجب الاجتناب است یا سمت چپ زیرا در علم اجمالی اول، سمت چپ واجب الاجتناب شده بود و همان طور که قبلا گفتیم در علم اجمالی شرط است که در هر صورت محدث تکلیف باشد که در این مورد نیست. (مثلا یقین داشتم که یا اناء صغیر نجس است یا اناء کبیر و بعد اگر علم اجمالی پیدا کنم که یا اناء صغیر نجس است یا آجر دیگر منجز نیست زیرا یک طرف یقینا وجوب اجتناب دارد و دیگر نمی توان گفت یا آن نجس است یا این زیرا یک طرف یقینا واجب الاجتناب است به علم اجمالی اول.) خلاصه در این صورت از ملاقِی اجتناب می کنیم ولی از ملاقَی که سمت راست فرش است اجتناب نمی کنیم.

ص: ۴۲۷

یلاحظ علیه: محقق خراسانی باید این مثال را برای ما روشن کند زیرا در این مثال دو صورت وجود دارد.

صورت اول: گاه با آمدن علم اجمالی دوم علم اجمالی اول به هم نمی خورد مثلا در همان علم اجمالی دارم یا دستم واجب الاجتناب است یا سمت چپ فرش و بعدا دستم به گوشه ی راست می خورد ولی این ملاقات وجودش کالعدم است زیرا

دست من که به سمت راست خورد در دست من از لحاظ حکم شرعی اثر نگذاشت و به بیان دیگر این ملاقات با عدم ملاقات یکی است و به بیان دیگر دست راست من که واجب الاجتناب است به سبب ملاقات نیست بلکه به دلیل علم اجمالی اول است. بعد عمل اجمالی دوم پیدا کردیم که یا سمت راست فرش نجس است یا سمت چپ در این صورت فرمایش محقق خراسانی متین است و دیگر لازم نیست از ملاقَی اجتناب کنیم زیرا ایسر یقینا واجب الاجتناب بود و شک داریم که آیا سمت راست هم واجب الاجتناب است یا نه در اینجا لازم نیست از ملاقَی که سمت راست است اجتناب کنیم و در آن اصاله الطهاره را بدون معارض جاری می کنیم. (برای اینکه وجوب اجتناب از دست من به دلیل علم اجمالی اول است نه به دلیل ملاقات دست من با سمت راست فرش)

صورت دوم در کلام محقق خراسانی این است: علم اجمالی پیدا کردم که یا دست راست من نجس است یا سمت چپ فرش و بعد ملاقاتی حاصل شده است ولی نمی دانم که این ملاقات در دست من اثر خواهد گذاشت و بعد از آنکه علم اجمالی دوم حاصل شد که یا گوشه ی راست نجس است یا گوشه ی چپ فهمیدم که اگر دست من نجس شده است و واجب الاجتناب است به خاطر ملاقات با گوشه ی راست است نه به خاطر علم اجمالی اول در این صورت وجوب اجتناب معلول علم اجمالی اول نیست بلکه معلول ملاقات با سمت راست فرش است در این صورت علم اجمالی دوم دیگر منحل نمی شود بلکه مثلثی را تشکیل می دهد که یا سمت چپ فرش نجس است و یا سمت راست و یا دست من و به بیان دیگر دست من با سمت راست فرش در یک زمان و در یک طرف علم اجمالی هستند اما سمت چپ چون طرف علم است و طرف دیگر آن سمت راست و دست من است و (چون قانون کلی است که هرگاه که ملاقات باحد الاطراف حاصل شود و بعدا علم اجمالی متولد شود ملاقِی و ملاقَی دفعه واحده طرف علم اجمالی قرار می گیرند.)

خلاصه اینکه در صورت اول حق با محقق خراسانی است ولی در صورت دوم نه زیرا در این صورت باید از ملاقِی و ملاقَی هر دو اجتناب کرد.

مثال دوم: (در مثال اول دو علم اجمالی وجود داشت و در وسط ملاقاتی وجود داشت) در این مثال اول ملاقات است و بعد علم اجمالی و فرش را هم باید تو تا در نظر بگیریم به این شکل که یکی از دو گوشه ی فرش سفید نجس بود و دست من هم تر بود ولی از علم اجمالی اطلاع نداشتم و دستم به یک طرف فرش اصابت کرد. بعد علم اجمالی حاصل شد که یا این فرش که دستم به گوشه از آن خورد نجس است یا فرش دیگر که سیاه است. در همین حال دزدی فرشی که دستم به آن خورد را از دزدیده بود محقق خراسانی می گوید هم باید از دست اجتناب کرد و هم از فرش سیاه. اما در فرش سفید که دزدیده شده است اصاله الطهاره جاری نمی شود زیرا اصاله الطهاره در چیزی جاری می شود که محل ابتلاء باشد در نتیجه ملاقِی که از بین رفت ملاقَی به جای آن می نشیند از این رو یا دست من نجس است یا فرش سیاه و از هر دو باید اجتناب کرد. حتی اگر بعدا فرش سفید برگردانده شود باز هم لازم الاجتناب نیست زیرا هنگام تشکیل علم او طرف علم اجمالی نبود از این رو از ملاقِی که دست است اجتناب می کنیم ولی از فرش سفید که ملاقَی بود اجتناب نمی کنیم.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی اشتباه مختصری کرده است و گفته است که در فرش سفید اصاله الطهاره جاری نمی شود چون محل ابتلاء نیست و حال آنکه می گویم اجاری اصل در آن اثر دارد زیرا اثر آن در ملاقِی ظاهر می شود. اصل طهاره در جایی جاری نمی شود که کاملا بی اثر باشد ولی در ما نحن فیه فرش سفید که ملاقَی دارد اثر دارد و اصل در آن جاری می شود و در فرش سیاه هم جاری می شود و این دو باهم تعارض می کنند و در نتیجه باید از هر دو فرش و دست اجتناب کرد.

ص: ۴۲۹

خلاصه اینکه کلام اول و دوم محقق خراسانی را قبول داریم ولی بخش سوم کلام ایشان را قبول نداریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ضابطه ای بیان می کنیم که معلوم شود ملاقِی در کجا قابل اجتناب است و کجا نیست.

حکم ملاقِی با یکی از اطراف علم اجمالی ۸۹/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم ملاقِی با یکی از اطراف علم اجمالی

در بحث دیروز نظر محقق خراسانی مثال های ایشان را خواندیم و بررسی نمودیم امروز قاعده ای کلی در مورد ملاقِی اطراف علم اجمالی بیان می کنیم و با این ضابطه تمام موارد را حل می کنیم و آن این است که اگر علم اجمالی منعقد بشد و ملاقِی طرف علم نباشد در این صورت حکمش حکم ملاقَی نیست ولی اگر موقع انعقاد علم یک طرف علم اجمالی ملاقِی را شامل شده باشد در این صورت باید از ملاقِی اجتناب کرد. به بیان مختصر تر باید دید که ملاقِی طرف علم است یا نه اگر باشد واجب الاجتناب است و الا نیست.

برای تبیین این مسئله چند مثال می زنیم:

المثال الاول: اگر امروز علم اجمالی پیدا کنم که یا این گوشه ی فرش نجس است و یا گوشه ی دیگر. فردا اگر دستم که تر است به احد الطرفین بخورد در این مثال ملاقِی (دست من) طرف علم نیست زیرا در ابتدا علم اجمالی به طور کامل منعقد شد (یکی از دو طرف فرش) و بعد فرد دیگری به آن اضافه شد (خوردن دست تر من به یک طرف) از این رو این فرد دیگر طرف علم نیست و لازم نیست از آن اجتناب کرد

ص: ۴۳۰

اگر کسی اشکال کند و بگوید که من علم دارم یا دستم نجس است یا طرف دیگر فرش در جوابش می گوئیم این علم منجز نیست زیرا احداث تکلیف نمی کند چرا که یک طرف این علم توسط علم اجمالی اول منجز شده بود و دیگر نمی توانم بگویم یا دست من واجب الاجتناب است یا طرف دیگر فرش زیرا زیرا طرف دیگر به دلیل علم اجمالی اول حتما واجب الاجتناب است از این رو دست من می شود مشکوک الاجتناب و در آن اصاله الطهاره جاری می شود.

المثال الثانی: اگر علم اجمالی پیدا کنم که یا این ظرف نجس یا آن ظرف و در همان حال که این علم محقق شد گوشه ی لباس من به یک از آن دو ظرف خورد و تر شد (همه با هم اتفاق افتاد) آیا باید از این ملاقِی (لباس) اجتناب کنم یا نه. در اینجا هم باید از لباس اجتناب کرد زیرا علم که متولد می شود دست خود را روی هر سه می گذارد هم یک اناء و هم انای دیگر و عبا.

المثال الثالث: اگر قطره ی خونی در احد الانائین بیفتد و من ندانم (به این می گویند تقدم المعلوم و تاخر العلم) و بعد گوشه

ی عبای من به احد الانائین ملاقات کند و من هنوز بی خبر باشم بعد علم حاصل شود که در سابق قطره ی خونی در احد الانائین افتاده بود. در این فرض باید دید آیا این ملاقِی طرف علم هست یا نه؟ واضح است که طرف علم می باشد. اشکال نشود که معلوم مقدم است و علم بعد حاصل شده است به این معنا که آن زمان که عبا به ظرف خورد علم به نجاست نداشتم زیرا در جواب می گوئیم بعد از ملاقات لباس با احد الانائین و حصول علم اجمالی، علم حاصل می شود که یا این ظرف نجس است یا آن ظرف و عبا در این صورت ملاقِی، طرف علم قرار می گیرد و واجب الاجتناب می باشد.

ص: ۴۳۱

المثال الرابع: روز پنج شنبه یکی از دو ظرف نجس بود و من نمی دانستم. روز جمعه عبای من به یکی از دو ظرف خورد و من هم اصابت عبا به ظرف را متوجه نشدم. شنبه علم اجمالی پیدا کردم که احد الانائین پنج شنبه نجس شده و سرآخر روز یکشنبه فهمیدم که عبای من به یکی از دو ظرف اصابت کرده بود.

در اینجا هرچند علم من به ملاقات از علم اجمالی متاخر است ولی معلوم مقدم بر علم اجمالی است زیرا فهمیدم لباس من جمعه (که هنوز علم اجمالی حاصل نشده بود) به احد الاطراف خورده بود از این رو کشف می کنم که علم اجمالی من روز شنبه صحیح منقد نشده و دو طرفه نبود بلکه می بایست سه طرفی می بود (یک ظرف و یا ظرف دیگر با ملاقِی) از این رو باید از ملاقِی اجتناب کنم.

المثال الخامس: محقق خراسانی می گفت که اگر علم اجمالی حاصل شود که یا دست من نجس است یا گوشه ی فرش و بعد ملاقات با سمت راست حاصل شود و بعد بفهمم که یا سمت راست نجس است یا سمت چپ باید از ملاقِی اجتناب کرد ولی از ملاقَی نه و ما گفتیم که هنگام برخورد دست با فرش اگر احتمال نجاست دست مستند به ملاقات است در این صورت علم اجمالی که حاصل شده است یا این گوشه نجس است یا آن گوشه حتما ملاقِی را هم شامل می شود زیرا احتمال نجاست دست مرهون ملاقَی است و باید از هر دو هم ملاقِی و هم ملاقَی اجتناب کرد و باید بگویم یا سمت چپ نجس است یا سمت راست و دست من.

ص: ۴۳۲

خلاصه میزان این است که هر جا که ملاقِی طرف علم شد لازم الاجتناب می شود و الا نه.

الامر الثانی: (قبلا گفته بودیم و ینبغی التنبیه علی امور و اینک به امر دوم رسیده ایم:) آیا اگر بفهمم احدی الصلاتین بر من واجب است مثلا من در بیابان هستم و قبله به دو سمت مشکوک است در اینجا باید به هر سمت یک نماز بخوانم حال اگر حوصله ی دو نماز خواندن را ندارم و فقط به یک سمت نماز بخوانم اگر بعد بفهمم که قبله هم همان طرف بوده است آیا نمازم صحیح است یا نه؟

مرحوم شیخ می گوید خیر زیرا اگر کسی بخواهد به یک طرف اکتفا کند قصد امر واقعی را نکرده است و قاصد امر واقعی باید به امر واقعی تحقق ببخشد و تحقق بخشیدن به این است که به دو طرف نماز بخواند.

یلاحظ علیه: در اصول قاعده ای است که ما لا یدرک کله لا یترک کله به این معنا که من قاصد امر خداوند هستم ولی به صورت ناقص (نه قصد مطلق) به این معنا که خدایا اگر این طرف می بایست نماز بخوانم من امر مولی را قصد کرده ام و به عبارت دیگر من قصد امر محتمل را کرده ام بنابراین اگر بعدا مشخص شد که قبله همان طرف بوده است نماز من صحیح است.

فردا انشاء الله به امر سوم می پردازیم.

تقدیم امتثال قطعی بر احتمالی و حکم خنثای مشکل ۸۹/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدیم امتثال قطعی بر احتمالی و حکم خنثای مشکل

ص: ۴۳۳

در بحث علم اجمالی دو تنبیه و دو امر دیگر باقی مانده است.

الامر الثالث: تقدیم الامتثال التفصیلی (قطعی) علی التعلیقی (احتمالی).

شیخ انصاری و میرزای نائینی این بحث را مطرح کرده اند و امام نیز در تهذیب الاصول به آن پرداخته است. این امر عبارت از این است که گاه تکلیف من مردد است مثلا نمی دانم وظیفه ی من قصر است یا اتمام و اذان ظهر را گفته اند حال آیا آیا باید ابتدا دو احتمال ظهر را انجام دهم و نماز ظهر را دو بار قصرا و اتماما بخوانم بعد سراغ عصر روم یا می توانم یک نماز ظهر را قصرا بخوانم و بعد یک نماز عصر را قصرا و سپس هر کدام را به ترتیب به شکل کامل ادا کنم؟

میرزای نائینی می گوید که اول باید تمام محتملات ظهر را قصرا و اتماما تمام کرد و بعد سراغ عصر رفت زیرا امتثال قطعی مقدم است بر احتمالی. ولی شیخ و حضرت امام و غیره قائلند که می شود نماز ظهر را می تواند قصرا بخواند و بعد عصر را قصرا سپس ظهر را تماما و بعد عصر را تماما بخواند.

هکـذا اگر قبله بین دو طرف مردد باشـد می توان اول به یک طرف نماز ظهر و عصـر را خواند اند و بعد به طرف دیگر ظهر و عصر را ولی میرزای نائینی قائل است که باید ابتدا به هر دو سمت ظهر را خواند و بعد سراغ عصر رفت.

ما هماننـد مرحوم امام و دیگران قائل هستیم لازم نیست محتملات ظهر را تمام کنیم و بعد سـراغ عصـر برویم البته با این شـرط که احتمـال امر باقی باشـد به این بیان که اگر به یک طرف ظهر را خوانـدم و به طرف دیگر عصـر را نخوانم که این نمی شود زیرا یـا آن طرف قبله نیست که نمـاز عصـرم باطـل است و یـا نماز ظهر قبلی من رو به قبله نبوده است بنابراین بایـد به گونه ای رفتار کنم که ترتب و تقـدم ظهر در آن رعایت شود. و هکذا در مثال قصـر و اتمام نمی توانم ابتدا دو رکعت ظهر را بخوانم و بعـد چهار رکعت عصـر زیرا یا مامور به چهار رکعت نیسـتم و اگر به چهار رکعت مامور باشم قبلش نماز ظهر را چهار رکعتی اتیان نکرده ام از این رو یا بایـد ابتدا دو رکعت ظهر و بعد دو رکعت عصـر و سـپس هر دو را چهار رکعت بخوانم و یا ظهر را دو و چهار رکعت و بعد عصر را دو و چهار رکعت بخوانم.

ص: ۴۳۴

دلیل ما بر این کلام این است که دلیلی نداریم که حتما باید امتثال تفصیلی قطعی مقدم باشد و لازم نیست حتما قطع پیدا کنم که ذمه ی من از نماز ظهر فارغ شده است

زیرا احتمال فراغ ذمه هم کافی است به این معنا که نماز ظهر را قصرا می خوانم و بعد عصر را به این نیت که اگر به نماز قصر مامور بودم عصر و نماز ظهر قبول شده است عصر هم قبول شده باشد و هکذا در صورت اتمام.

الامر الرابع: این امر در مورد خنثای مشکل است.

توضیح ذلک: شک در تکلیف گاه از اختلاف مکلف به سرچشمه می گیرد مثلا انسان نمی داند مکلف به در مورد او قصر است یا اتمام و یا ظهر است یا جمعه.

گاه تردد از ناحیه ی مکلف است کما اینکه نمی داند فرد مرد است یا زن.

البته در مشترکات جای بحث نیست به این معنا که هر دو باید نماز بخوانند و زکات بدهند و امثال آن. بحث فقط در مختصات است مثلا اگر زن باشد می تواند دامن بپوشد ولی نمی تواند عمامه بگذارد ولی اگر مرد است بر عکس و یا اگر زن است فقط باید شوهر کند و اگر مرد است در واقع فقط باید زن بگیرد.

باید این نکته را هم بگوئیم که این بحث در صورتی است که قائل شویم خنثای مشکل یا زن است یا مرد و الا اگر بگوئیم که طبیعت ثالثه ای است مشکل حل می شود. بر اساس قرآن معلوم می شود که طبیعت ثالثه نیست و هر کس یا زن است یا مرد: خداوند در آیات آخر سوره ی شوری می فرماید: (يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْراناً وَ إِناثاً (هم پسر می دهد هم دختر) وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشاءُ عَقِيما) قرآن در مقام بیان است و فقط ذکر و انثی را بیان می کند و سخنی از چیز ثالثی به میان نمی آورد. هکذا در سوره ی قیامت می فرماید: (أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى)

ص: ۴۳۵

با این بیان خنثای مشکل باید علم اجمالی را رعایت کند به این معنا که هم از اختصاصات رجل پرهیز کند و هم از مختصات زن و فقط بر جامع و اعمال مشترک بین زن و مرد اکتفا کند و نمی تواند نه به بدن زن نگاه کند و نه به بدن مرد.

البته باید گفت که این زندگی حرجی است.

اسلام در اینجا دو راه قرار داده است

راه اول: همان طور که از امیر مؤمنان علیه السلام در این مورد سؤال کردند و حضرت از راه بررسی محلی که ادرار می کند و اسباب دیگر مشکل را حل کرده است حال اگر از این راه مشکل شد فبها. امروزه هم توسط وسائل خاص طبی و جراحی ها تشخیص می دهند که واقعیت فرد زن است یا مرد. حال اگر کسی بود که هیچ کدام در مورد او جواب نداد راه دوم برای او باز است و آن تخییر است به این معنا که فرد مخیر است که یا زن بودن را انتخاب کند یا مرد بودن را و این تخییر استمراری نیست و هر کدام را که انتخاب کرده است دیگر نمی تواند آن را عوض کند و الا یلزم المخالفه القطعیه.

تم الکلام فی المقام الاول که عبارت بود از (الشک فی المکلف به فی الشبهات التحریمیه) همان طور که در ابتدای این مقام گفتیم شبهات تحریمیه گاهی در شک در مکلف به است که خود بر چهار قسم است که عبارت است از عدم النص، تعارض النصین، اجمال النص و شبهه ی موضوعیه است و ما فقط آخری را خواندیم که خودش یا شبهه ی موضوعیه ی محصوره بود و یا غیر محصوره.

در این بحث سه مورد اول را نخواندیم زیرا آنها مصداق ندارد.

المقام الثانی: الکلام فی الشبهه الوجوبیه:

در این بحث فقدان نص، اجمال النص، تعارض النصین و شبهه ی موضوعیه همه را مورد بررسی قرار می دهیم.

ابتدا قبل از بحث می گوئیم که الشک فی المکلف به اما دائر بین المتباینین (نمی دانم قصر واجب است یا تمام و یا ظهر واجب است یا جمعه) او دائر بین الاقل و الاکثر (نمی دانم نماز با قنوت واجب است یا بی قنوت و یا نماز با سوره ی کامل واجب است یا سوره ی ناقص هم کافی است و یا نماز با جلسه ی استراحت واجب است یا بدون آن هم واجب است.)

محقق خراسانی بحث اقل و اکثر را جلو انداخته است و شیخ انصاری متباینین را ابتدا بحث کرده است و ما هم مطابق محقق خراسانی عمل می کنیم.

اقل و اکثر خود بر دو قسم هستند یا اقل و اکثر استقلالی است (نمی دانم به فلان کس ده تومان بدهکارم یا بیست تومان به این مورد استقلالی می گویند زیرا هر تومان برای خود مستقلا امری دارد. این قسم از قبیل شک در تکلیف است نه مکلف به و فقط اسم آن شک در مکلف به است و همه می گویند در این حکم آن این است که ده تومان بدهکار هستی و در ما بقی برائت جاری کن) و یا اقل و اکثر ارتباطی (که بحث عمده ی ما در این بخش است مانند نماز با سوره یا بدون سوره به این بیان که سوره مستقل نیست بلکه جزئی از نماز است که باید ببینیم آیا می توان در آن برائت جاری کرد یا نه.)

شبهات وجوبیه در شک در مکلف به ۸۹/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات وجوبیه در شک در مکلف به.

بحث در شک در مکلف به است و گفتیم که در شبهات تحریمیه فقط یک قسم را بحث می کنیم و آن شبهه ی موضوعیه است. نه بحثی از اجمال النص است و نه فقدان النص و نه تعارض النصین (این موارد مصداقی ندارد) و در شبهات موضوعیه ی تحریمیه ی شک در مکلف به، اقل و اکثر هم وجود ندارد زیرا اقل و اکثر باید در شبهه ی موضوعیه باشد و شک در اقل و اکثر در شبهه ی موضوع به اسمش مکلف به است ولی در واقع شک در تکلیف است.

اما شبهه ی وجوبیه بحثش وسیع است. هم شبهه ی موضوعیه در آن بحث می شود هم فقدان النص و اجمال النص و تعارض النصین.

همچنین شک در مکلف به گاه امرش دائر بین متباینین است (نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه) و گاه اقل و اکثر (نمی دانم نماز با سوره واجب است یا بدون آن) همچنین اقل و اکثر گاه استقلالی است و گاه ارتباطی و ملاک فرق بین آن دو این است که هرگاه اقل و اکثر حکما و وجوبا، ملاکا و غرضا و اطاعه و امتثالا متعدد باشند آنها اقل و اکثر استقلالی هستند مثلا نمی دانم ده نماز از من فوت شده است یا دوازده نماز. در اینجا واضح است که ده با دوازده حکما و وجوبا و ... با هم متفاوت است و هر نماز وجوبی دارد و ملاکی و هکذا

ولی در اقل و اکثر ارتباطی اگر اکثر واجب باشد وجوب اقل همان ملاک اکثر است و اطاعت و ملاکش نیز همان ملاک اکثر است.

ص: ۴۳۸

خلاصه آنکه در شبهه ی تحریمیه بحث محدودی است به خلاف شبهه ی وجوبیه که بحثش بسیار وسیع است.

ما در شبهات وجوبیه در متباینین بحث نمی کنیم زیرا معلوم است که فرد باید بین دو مورد جمع کند. هکذا در اقل و اکثر استقلالی را هم بحث نمی کنیم زیرا این قسم اسمش شک در مکلف به است ولی در واقع به شک در تکلیف بر می گردد مثلا ده نماز از من فوت شده است یا دوازده نماز و یا به رفیقم ده تومن بدهکارم یا دوازده تومان.

بیشترین بحث ما به اقل و اکثر ارتباطی است.

فاعلم: ان الاقل و الاکثر الارتباطیین بر سه نوع است:

- گاه اکثر که مشکوک است جزء می باشد مثلا۔ نمی دانم نماز بدون سوره واجب است یا با سوره و اکثر که همان سوره است جزء است.

• گاه اکثر که مشکوک است شرط می باشد (شرط آن است که تقید داخل و قید خارج مانند **لا** صلاه الا بطهور که مسحات و غسلات قید است و خارج از ماهیت نماز ولی آنی که شرط نماز است که همان طهارت می باشد تقید است که داخل نماز است)

• گاه در خارج کثرت و قلتی نیست ولی کثرت و قلت در ذهن من وجود دارد مانند قید مؤمنه که در خارج عبد کافر با مؤمن فرقی ندارد ولی در ذهن و عقل من تفاوت وجود دارد و برده ی مؤمن نورانیت ایمان دارد بخلاف برده ی کافر.

اذا علمت هذا فاعلم: در اقل و اکثر ارتباطی سه قول وجود دارد.

ص: ۴۳۹

قول اول: باید احتیاط کرد عقلا و شرعا و اکثر را هم داخل نمود (اگر دوران امر بین محذورین نباشد مثلا سوره یا واجب است یا مستحب و باید احتیاط کرد و آن را اتیان نمود)

قول دوم: عقلا و شرعا مجرای برائت است و لازم نیست اکثر را اتیان نمود.

قول سوم: قول محقق خراسانی که تفصیل داده است که عقلاـ باید احتیاط کرد ولی شرعا نه و به عبارت دیگر برائت عقلیه جاری است ولی برائت شرعیه جاری نیست.

اما دلیل قول اول: این است که بین متباینین و اقل و اکثر ارتباطیین فرقی نیست و همان طور که هنگام شک در نماز ظهر و جمعه باید دو نماز خواند در اینجا هم باید احتیاط کنیم.

مهم دو قول اخیر است (قول دوم و سوم:) و باید توجه داشت که عمده بحث ما در برائت عقلیه است نه شرعیه.

در بیان برائت عقلی (عقاب بلا بیان) سه تقریر وجود دارد:

التقریر الاول للشیخ الانصاری: علم اجمالی منحل می شود به علم اجمالی و شک بدوی همان طور که در اقل و اکثر استقلالی نیز همین کار را می کردیم و می گفتیم ده نماز قطعی است و دو نماز بیشتر مشکوک است و در آن برائت جاری می شود. هکذا در اقل و اکثر ارتباطی که در آن اقل یقینا واجب است زیرا اگر اکثر هم واجب باشد (هم نماز واجب باشد و هم سوره) وجوب اقل مقدمی می شود و اگر اکثر واجب نباشد (نماز بدون سوره واجب باشد) و فقط اقل واجب باشد وجوبش نفسی می شود. از این رو تفصیلا به وجوب اقل علم داریم و در وجوب اکثر شک داریم که همان سوره است در این حال برائت عقلی آن را قطع می کند و در اکثر برائت جاری می کنیم.

یلاحظ علیه: اولا مقدمه ی واجب (شرعا) واجب نیست (هرچند عقلا واجب است) زیرا شرعا وجوب مقدمه لغو است چون غرض از امر این است که من را به سمت عمل تحریک کند حال اگر امر ذی المقدمه من را به امتثال تحریک کند همان کافی است ولی اگر کسی آنقدر شقی است که امر مولی او را به سمت عمل حرکت ندهد.

ثانیا: اگر مقدمه ی واجب هم واجب باشد مقدمه ای را می گوئیم که یک نوع اثنینیتی با ذی المقدمه داشته باشد مانند وضو نسبت به نماز و یا نردبان نسبت به صعود الی السطح نه در این مورد که مقدمه و ذی المقدمه یکی هستند زیرا سوره غیر از نماز چیز دیگری نیست از این رو می گوید که در اجزای اصلیه، مقدمه بودنشان محل بحث است و محقق خراسانی هم به سختی مقدمه بودن اجزای داخلیه را ثابت کرده است زیرا نه جزء با ده جزء در خارج یکی هستند و در ضمن یک عمل انجام می شوند و کسی نمی گوید که نه جزء مانند نردبان است و دهمی مانند صعود الی السطح.

ثالثا: کسی علم ندارد که اقل وجوب نفسی دارد و یا وجوب مقدمی بلکه فقط می دانیم واجب است و به بیان دیگر علم به جامع داریم و واضح است که جامع امری است عقلی و دیگر مجعول شرعی نیست و ما دنبال وجوب شرعی هستیم و با بیان شیخ برای اقل وجوب شرعی درست نمی شود.

التقریر الثانی للشیخ البروجردی: (محقق خوئی این تقریر را به شیخ انصاری نسبت می دهد ولی ما آن را در رسائل ندیدیم.) ایشان از راه وجوب مقدمه اقدام نمی کند بلکه می گوید: امر، نخی است و اجزاء نماز همه مانند مهره بر آن متعلق است. از این رو امر روی هر ده جزء منبسط می شود. حال آخرین جزء سوره است و امر همه را شامل شده است. این ده مورد بما هو هو وجوب نفسی دارد (همه با هم یک وجوب نفسی دارند) ولی کل واحد واحد، هر کدام به تنهایی وجود ضمنی دارد. (نه وجوب مقدمی تا اشکال کلام شیخ بر آن بار شود) بر این اساس ما نسبت به نه جزء یقین داریم که امر ضمنی دارند ولی دهمی که همان سوره است مورد شک است که آیا امر ضمنی دارد یا نه. قطعا علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که همان نه جزء ضمنی است و جزء دهم که شک بدوی است و در آن برائت جاری می شود. (به بیان محروم بروجردی شک داریم که امر که روی اجزاء کشیده شده است آیا بر جزء دهم هم کشیده شده است یا نخ تسبیح در مورد آن کوتاه آمده است)

یلاحظ علیه: اولا در مورد این امر ضمنی که ایشان می گوید عرض می کنیم: کسی که اجزاء را اتیان می کند آیا آنها را به نیت امر نفسی می آورد یا به نیت امر ضمنی. مثلا مولی که امر می کند مسجد بساز و فرد هم مشغول می شود آیا بنا کردن آجر و غیره با به نیت امر ضمنی می آورد یا به نیت همان امر به ساختن مسجد می آورد. غایه ما فی الباب بعضی از امتثال ها آنی است و بعضی تدریجی است (مانند ساختن مسجد.)

التقریر الثالث للامام رحمه الله: و ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

اقل و اکثر اعتباری در شبهات وجوبیه ۸۹/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقل و اکثر اعتباری در شبهات وجوبیه.

بحث در اقل و اکثر ارتباطی است و آن اینکه عبادتی است که نه جزء دارد و در جزء دهم شک داریم که آیا آن هم واجب است یا نه. باید دید مرجع در اینجا احتیاط است یا برائت.

گفتیم که سه قول در اینجا وجود دارد. کلام شیخ انصاری و محقق بروجردی را دیروز بیان کردیم و جواب آنها را هم ذکر نمودیم.

اما محقق بروجردی قائل بود که کل واجب که ده جزء دارد دارای امر نفسی است ولی کل واحد واحد به تنهایی امری ضمنی دارد بر این اساس ما نسبت به نه جزء یقین داریم که امر ضمنی دارند ولی دهمی که همان سوره است مورد شک است که آیا امر ضمنی دارد یا نه. قطعا علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که همان نه جزء ضمنی است و جزء دهم که شک بدوی است و در آن برائت جاری می شود و به عبارت دیگر اگر مولی بخواهد به خاطر نیاوردن جزء دهم ما را عقاب کند این عقاب بلا بیان می شود.

ص: ۴۴۲

یلاحظ علیه: اولا در مورد این امر ضمنی که ایشان می گوید عرض می کنیم: کسی که اجزاء را اتیان می کند آن را به خاطر امر نفسی می آورد نه نیت امر ضمنی مثلا مولی که امر می کند مسجد بساز و فرد هم مشغول می شود بنا کردن آجر و سایر اجزاء همه از باب امر به مسجد است نه به نیت امر ضمنی.

جواب دوم این است که اوامر ضمنیه دارای مشکلی است و آن این است که اگر مولی به مرکب امر کند باید اجزاء را نادیده بگیرد زیرا در مرکب، اجزاء جنبه ی تبعی و لحاظ آلی دارند ولی در آنجا که تک تک اجزاء مورد توجه است لحاظ به آنها استقلالی می شود. حال چگونه می شود که مولی که به بناء مسجد امر می کند در آن واحد هم به مرکب امر کند و هم به اجزاء زیرا اگر به مرکب امر می کند، اجزاء فراموش شده است و اگر به اجزاء امر می کند در این صورت اجزاء مورد توجه است حال در آن واحد چگونه می شود هم اجزاء را مورد توجه قرار دهد و هم ندهد.

التقریر الثالث للامام رحمه الله: روح کلام ایشان در پنج مقدمه خلاصه می شود و سعی امام سعی می کرد این نکته را بیان کند که اقل و اکثر با شک در محصل (که همه در آن قائل به اشتغال) هستند فرق دارد.

المقدمه الاولی: المرکب اما حقیقی و اما صناعی و اما اعتباری.

• الاول الترکیب الحقیقی: (یا مرکب طبیعی) مانند اینکه هوا مرکب است از اکسیژن و هیدروژن و وقتی به مرکب می نگریم نه جزء اول برای ما واضح است و نه جزء دوم و به تعبیر حکمای فلاسفه، صورت ها فعلیت خودشان را از دست می دهند و صورت اجزاء دیگر باقی نیست و فقط مرکب به چشم می آید. همانند معجون و شربت که مثلا در شربت، سرکه و شکر هر دو فعلیت خودرا از دست می دهند و فقط مرکب که همان شربت است باقی می ماند.

• الثانی الترکیب الصناعی: مرکب صناعی آن است که اجزاء، فعلیت خود را حفظ می کند و به دلیل پیوستگی خاصی که بین اجزاء است مجموع هم نام دیگری دارد مانند ساختمان که همه ی اجزاء از آجر، گچ و غیره به قوت خود باقی است ولی مجموع هم نام دیگری به نام مسجد، خانه و یا حرم پیدا می کند.

الثالث الترکیب الاعتباری: گاه عالم اعتبار یک مجموعه را با هم فرض می کند و به مجموع اسم جدیدی می نهد مانند نماز و عبادات زیرا حمد و سایر اجزاء فعلیت خود را حفظ کرده است و حمدی را که فرد جداگانه می خواهد با آنی که در نماز می خواند یکی است ولی غایه ما فی الباب همه با هم که جمع می شود به مجموع، اعتبارا اسم دیگری به نام نماز نهاده شده است. بنابراین فرق نماز با اجزاء این است که نماز در لباس وحدت است و اجزاء در لباس کثرت و نظر به اجزاء.

تلخص مما ذکرنا که اجزاء در مرکب حقیقی فعلیت خود را از دست می دهند ولی در مرکب صناعی و اعتباری خیر.

المقدمه الثانیه: وحده الاراده تابعه لوحده المراد

به این معنا که اگر مراد یکی باشد اراده هم یکی می باشد و اگر مراد دو تا باشد اراده هم دوتاست و به قول فلسفه تشخص اراده (اینکه اراده وجود پیداکند) تابعه لتشخص المراد (اراده از وجود مراد سرچشمه می گیرد و اگر مراد یکی باشد اراده هم یکی است) مثلا- فردی می خواهد هم نان بخورد و هم سالاد در این هنگام چند اراده وجود دارد و هنگامی که فرد به نان توجه می کند یک اراده دارد و برای سالاد و آب و غیره هر کدام یک اراده ی جداگانه دارد.

و ان شئت قلت: وحده الامر تابعه لوحده المامور به. که اگر مامور به یکی باشد امر هم یکی است چه وحدت مامور به حقیقی باشد و یا اعتباری و الا اگر مامور به متشتت و متعدد باشد محال است که امرش یکی باشد. از این رو اگر خداوند می فرماید: اقم الصلاه و صلاه را یکی فرض کرده است برای این است که مامور به را هم واحد فرض کرده است و اگر صلاه متشتت بود می فرمود: اقم الحمد و الرکوع و هکذا.

المقدمه الثالثه: تغایر الصوره مع الاجزاء فی الترکیب الحقیقی حقیقی و فی الترکیب الاعتباری اعتباری.

در مرکب حقیقی گفتیم که اجزاء فعلیت خود را از دست می دهند و چیز ثالثی از میان آنها بعد از ترکیب به دست می آید و اثر آن هم غیر از اثر اجزاء است مانند جمع چند جزء در یک شربت سینه که با هم سینه را خوب می کند ولی آن اجزاء به تنهایی کافی نیست.

اما در مرکبات اعتباری صورت با اجزاء تغایرشان اعتباری است و حمدی که فرد در نماز می خواند با حمدی که جداگانه می خواند یکی است و فرق آنها در لباس وحدت و کثرت بودن است و من هنا یعلم که اقل و اکثر از همین قبیل است.

از این بیان فرق بین اقل و اکثر و شک در محصل واضح می شود. همه ی اصولیون در شک در محصل قائل به احتیاط هستند ولی آنها در شک در اقل و اکثر قائل به برائت هستند.

توضیح شک در محصل: مثلا طهارت عبارت است از آن حالت و طهارت نفسانی و اما غسلات و مسحات طهارت نیستند بلکه تحصیل کننده ی (محصِل) و علت طهارت می باشند. حال اگر شک کنیم که مضمضه جزء وضو است یا نه باید احتیاط کرد زیرا آنی که واجب است امر بسیط است که عبارت است از طهارت و در آن اقل و اکثر راه ندارد و آنی که اقل و اکثر دارد که همان غسلات و مسحات است دیگر متعلق امر نیست بلکه محصِل می باشد از این باید یقین کنیم که متعلق امر اتیان شده است از این رو باید در محصِل احتیاط کرد و تمام اجزاء را اتیان نمود.

و اما اقل و اکثر ارتباطی واضح است که با شک در محصِل فرق دارد زیرا در محصِل تحصیل کننده (غسلات و مسحات) و تحصیل شونده (طهارت نفسانی) با هم فرق دارند ولی در اقل و اکثر ارتباطی، صورت عین همان اجزاء است و دوئیت در بیان آنها وجود ندارد و تفاوت بین آنها فقط در عالم اعتبار است و به عبارت رساتر جمع را برای این به کار می بریم که لازم نباشد تک تک اجزاء را ذکر کنیم و در آن می توان قائل به برائت شد و اگر در اینجا قائل به برائت شویم ضرری به شک در محصِل نمی زند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه ی مقدمات را ذکر می کنیم.

حکم اکثر در اقل و اکثر ارتباطی ۸۹/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اکثر در اقل و اکثر ارتباطی.

بحث در اقل و اکثر ارتباطی است به این معنا که اگر اقل برای ما قطعی باشد ولی اکثر (جزء مشکوک) قطعی نباشد آیا می توان در آن برائت عقلی جاری کرد یا نه. بیان شیخ انصاری و محقق بروجردی را بیان کردیم و اشکال خود را به کلام ایشان مطرح نمودیم.

بیان سوم بیان حضرت امام است که این بیان را در پنج مقدمه بیان کرده است و این بیان از ابتکارات ایشان در علم اصول است. ایشان قائل است که هم می توان برائت عقلی جاری کرد و هم برائت شرعی. در جلسه ی قبل سه مقدمه ی ایشان را بیان کردیم.

مقدمه ی اول این بود که نماز مرکب اعتباری است

ص: ۴۴۶

مقدمه ی دوم در این بود که اگر مراد یکی باشد حتما اراده هم یکی است و اگر بیشتر باشد اراده هم به همان مقدار بیشتر خواهد بود و هکذا در امر و مامور به.

مقدمه ی سوم در این بود که در مرکبات اعتباریه، صورت عین اجزاء است (اجزائی که در قالب وحدت به آنها می نگریم) و اجزاء نیز همان صورت اند (صورتی که در قابل کثرت به آنها نظر می کنیم) و گفتیم که اقل و اکثر ارتباطی با شک در محصل فرق دارد و اکثر اصولیین در شک در محصِل قائل به اشتغال شده ان و در شک در برائت قائل به برائت (بحث شک در محصِل در کلام علماء شفاف نشده است و شیخ در رسائل نیز شک در محصل را با شبهات موضوعیه خلط کرده است) مثلا مولی معجونی می خواهد که تقویت کننده باشد و من شک دارم که آیا علاوه بر نه جزء جزء دهم هم در درست شدن معجون دخالت دارد یا نه. در اینجا مولی آنچه قوت زا باشد را می خواهد و من باید هر چه را که شک دارم در این مورد دخالت دارد را در آن داخل کنم. این از باب شک در محصِل می شود زیرا محصِل و محصَل با هم فرق دارند و من باید

محصَل را حتما بیاورم و بایـد هر آنچه از محصِل که ممکن است در آن دخالت داشته باشد اتیان کنم تا مطمئن شوم محصَـل اتیان شده است. ولی در ما نحن فیه صورت همان اجزاء است (بر خلاف محصِل و محصَل).

ص: ۴۴۷

المقدمه الرابعه: دعوت امر به اجزاء عین دعوت امر به صورت است و من هر یک از اجزاء را که می آورم به نیت امری می آورم که متعلق به کل است. مثلا در امر مولی به بناء مسجد تمام اجزاء را که بناء می کنم به نیت امر به مسجد است و اجزاء را نه به نیت امر نفسی مستقل می آورم و نه به نیت امر ضمنی (مثل کلام محقق بروجردی) و نه امر مقدمی و غیری (مطابق کلام شیخ انصاری) و نه به نیت حکم عقل (که عقل می گوید کل متفرع بر جزء است). غایه ما فی الباب گاه امتثال دفعی است و گاه تدریجی است (مانند بناء مسجد)

اصولیین غالبا یا قائل به امر نفسی هستند و یا ضمنی و هکذا ولی امام همه ی این اقوال را رد کرده است و می گوید که چون تفاوت صورت و اجزاء تفاوت اعتباری است نه واقعی از این رو امر به صورت و کل همان امر به اجزاء است و فقط تفاوت آنها در اجمال و تفصیل است به این معنا که کل همان اجزاء است مجملا ـ ولی اجزاء همان کل است تفصیلا (بله بحث مقدمات خارجیه بحث دیگری است که ارتباطی به کلام ما ندارد.)

المقدمه الخامسه: این که می گوئیم اقل و اکثر از باب مسامحه در تعبیر است زیرا وجوب روی اجزاء نرفته است تا از باب اقل و اکثر باشد بلکه وجوب روی عنوان رفته است (فقط نماز واجب است) و وقتی مثلا نماز در مقام وحدت باشد دیگر در آن اقل و اکثر معنا ندارد و فقط در مقام انحلال و دقت به اجزاء، اقل و اکثر معنا پیدا می کند.

اذا عرفت هذه المقدمات الخمس فاعلم: اگر شک کردیم که نماز عند الانحلال آیا ۹ جزء است یا ۱۰ جزء در این صورت می گوئیم که عنوان همان اجزاء است ولی مولی فقط می تواند تا آنجا که حجت بر انحلال واقع شده است من را عقاب کنم. حال اگر مولی از اول به جای اقم الصلاه به اجزاء علی وجه التفصیل امر کرده باشد (مثلا خبر واحد گفته باشد که حمد را بخوان و رکوع را انجام بده و هکذا) ولی برای سوره حجتی قائم نشود و من شک دارم که آیا سوره را هم باید با آن اجزاء بخوانم یا نه در این صورت در آن جزء مشکوک برائت جاری می کنم و می گویم که اگر مولی بخواهد من را بر ترک سوره عقاب کند این از باب عقاب بلا بیان است. هکذا هنگامی که مولی بر عنوان امر کرده باشد باز هم در مقدار مشکوک برائت جاری می شود زیرا گفتیم که عنوان همانند اجزاء است.

ان قلت: همان طور که در شک در محصِل قائل به احتیاط شده بودیم و گفته بودیم که محصَل مطلوب مولی است و من باید هر آنچه که موجب می شود یقین کنم محصَل حاصل شده است را اتیان کنم و حتما باید اکثر را هم داخل نمایم هکذا در ما نحن فیه می گوئیم که مولی از ما صلاه را می خواهد و من نمی دانم که آیا بدون سوره، نماز محقق می شود یا نه از این رو باید اکثر را هم از باب احتیاط اتیان کنم.

قلت: بین این دو تفاوت بسیاری وجود دارد. در شک در محصِل تفاوت بسیاری بین محصِل و محصَل وجود دارد زیرا مثلا مولی طهارت نفسانی را از من می خواهد و این طهارت غیر از محصِل است که عبارت است از غسلات و مسحات ولی در ما نحن فیه بین اجزاء و صورت هیچ تفاوتی وجود ندارد و فقط صورت (مرکب) با اجزاء در اجمال و تفصیل با هم فرق دارند.

ص: ۴۴۹

ان قلت: پیام امام متوقف بر دور است زیرا اگر نماز در ۹ مورد حجت باشد و در ۱۰ تا حجت نباشد در این صورت باید قائل به انحلال شویم و انحلال هم بستگی به این دارد که امر بر ۹ تا رفته باشد نه ۱۰ تا.

قلت: ما می گوئیم که امر مولی فقط در ۹ تائی که بر آن دلیل قائم شده است متوقف است ولی این دلیل بر انحلال نیست بلکه متوقف بر حکم عقل است که می گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

سؤال: مولی که می گوید اقم الصلاه آیا مراد از آن، عنوان اولی و مفهوم صلاه است یا مراد حمل شایع است؟

جواب: امر به عنوان اولی روی عنوان صلاه رفته است ولی صلاتی که طریق و معبری برای اجزاء است.

تم الکلام فی ادله القائلین بالبرائه العقلیه.

و اما ادله القائلین بعدم جریان البرائه العقلیه:

اولین قائل به این قول محقق خراسانی است. عبارت ایشان در کفایه بسیار مغمض است و ما برای حل آن سه مقدمه بیان می کنیم.

در اینجا یک قانون کلی وجود دارد و آن اینکه: کل علم اجمالی صار سببا للعلم التفصیلی لا یمکن اجراء البرائه فی العلم الاجمالی. یعنی اگر بخواهیم در علم اجمالی برائت جاری کنیم یا باید وجوب نفسی را حذف کنیم و یا وجوب غیری را و هر کدام را که از بین ببریم علت از بین می رود و با رفتن علت معلولی وجود نخواهد داشت

توضیح ذلک: علم اجمالی دارم که نصب سلم واجب است حلا. یا واجب نفسی است یعنی باید نردبانی را نصب کنم و یا وجوب آن غیری است یعنی واجب است تا به پشت بام برسم حال از این علم اجمالی یک علم تفصیلی تولید می شود و آن این است که نصب سلم علی کل حال واجب است. حال اگر در علم اجمالی تصرف کنیم و وجوب غیری را از بین ببریم دیگر علم تفصیلی باقی نمی ماند و هکذا اگر واجب نفسی را حذف کنیم.

از این رو هر علم اجمالی که موجب یک علم تفصیلی شود دیگر نباید در هیچ یک از اطراف آن برائت جاری شود و الا علم تفصیلی که بر علم اجمالی استوار است و معلول آن می باشد از بین می رود

اذا علمت هـذا فاعلم که محقق خراسانی می گویـد که اگر ما قائل به برائت شویم دو چیز لازم می آید: یلزم من الانحلال عدم الانحلال و یلزم من التنجز عدم التنجز.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را توضیح خواهیم داد.

جریان برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی ۸۹/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جریان برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی

بحث در بیان ادله ی کسانی است که قائلند در اقل و اکثر ارتباطی برائت عقلیه جاری نمی شود (برائت شرعیه را بعدا بیان می کنیم) مراد از برائت در اکثر این است که علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی و شک بـدوی و اکثر همان شک بـدوی است که در آن برائت جاری می شود.

محقـق خراسـانی در عـدم جریـان برائـت عقلی دو بیـان دارد: یلزم مـن تنجز الاقـل عـدم تنجز الاقـل و یلزم من الانحلال عـدم الانحلال. محقق خراسانی از این کلام به دور تعبیر می کنـد و حال آنکه این دور نیست بلکه مفسده ی دور در آن وجود دارد و آن این است که یلزم من وجود الشیء عدمه.

اما البیان الاول: یلزم من تنجز الاقل عدم تنجز الاقل

مبنـای این قول این است که هر علم تفصـیلی که متولـد از علم اجمالی باشـد بقایش در بقای علم اجمالی خوابیـده است و اگر علم اجمالی را از بین ببریم علم تفصیلی هم از بین می رود (دیروز این کلام را توضیح دادیم.)

ص: ۴۵۱

این کلام محقق خراسانی در واقع رد کلام شـیخ است که گفته بود اقل مطلقا واجب است حال یا اکثر واجب نیست و فقط اقل واجب است در اینجـا وجوب اقل نفسـی است و اگر اکثر واجب باشـد اقل از باب مقـدمه و وجوب غیری واجب است حال که اقل مطلقا واجب است پس وجوب اکثر مشکوک می شود (شک بدوی) و در آن برائت جاری می شود.

محقق خراسانی در کلام فوق در حقیقت به این کلام شـیخ اشـکال دارد و می گویـد که اگر در اکثر برائت جاری کنید دیگر نمی توانیـد بگوئید که اقل منجز است مطلقا زیرا تنجیز اقل روی دو پایه قرار داشت (علم اجمالی به اینکه اقل یا از باب وجوب نفسـی واجب است و یا وجوب غیری و وجوب غیری بر این اسـتوار است که اکثر واجب باشـد تا اقل مقدمه ی آن باشد و اگر وجوب اکثر را حذف کنید دیگر وجوب غیری اقل از بین می رود و با از بین رفتن آن علم اجمالی که علت علم تفصیلی است

هم از بین می رود و در نتیجه علم تفصیلی هم از بین می رود.)

از این رو یلزم من تنجز الاقل عدم تنجز الاقل یعنی می خواهید فقط اقل واجب باشد و با این کار در اکثر برائت جاری می کنید و حال آنکه با این کار علم به تنجز اقل را خراب کرده اید.

اما البیان الثانی: یلزم من الانحلال عدم الانحلال

انحلال به این معنا است که وجوب اجمالی به وجوب قطعی (اقل) و وجوب مشکوک (اکثر) منحل می شود. اینکه شیخ می گوید وجوب اقل قطعی است یعنی اکثر واجب نیست و محقق خراسانی می گوید که اگر اکثر واجب نباشد دیگر نمی توان با یقین گفت: که اقل مطلقا واجب است زیرا وجوب قطعی اقل برگرفته از علم اجمالی است (اقل مطلقا واجب است چه از باب نفسی که اکثر واجب نباشد و چه از باب وجوب غیری اگر اکثر واجب باشد) حال با عدم وجوب اکثر علم اجمالی از بین می رود در نتیجه علم قطعی و تفصیلی که ناشی از آن است هم از بین می رود.

ص: ۴۵۲

می گویند که صاحب کتاب اوثق الوسائل فی شرح الرسائل این اشکال محقق خراسانی را در کتاب خود ذکر کرده است.

یلاحظ علیه: اما بیان اول: این اشکال محقق خراسانی بر مبنای شیخ وارد است زیرا شیخ قائل بود که اقل یا وجوب نفسی دارد و یا غیری و در نتیجه علی ای حال واجب است ولی ما این کلام را قبول نداریم بلکه از طریق مبنای امام قدس سره جلو می رویم و آن اینکه وجوب اقل نه متوقف بر وجوب نفسی است و نه غیری بلکه وجوب اقل فقط بر وجوب عنوان توقف دارد و فرض ما این است که عنوان (مانند وجوب صلاه) واجب است و همان طور که گفتیم وجوب عنوان همان وجوب اقل است و وجوب اقل همان وجوب عنوان است و تفاوت آن در اجمال و تفصیل است و به بیان دیگر وجوب اقل همان وجوب نفسی است زیرا ما احراز کردیم که اقل به هر حال واجب است چه اکثر واجب باشد چه نباشد حال ما شک داریم که عنوان در مقام انحلال ۹ جزء است فقط یا ۱۰ جزء در اینجا می گوئیم که حجت بر وجوب ۹ تا اقامه شده ولی بر ۱۰ تا اقامه نشده از این رو در جزء دهم برائت جاری می کنیم.

اما الاشکال الثانی: و آن این بود که انحلال علم اجمالی لازمه اش این است که اکثر واجب نباشد و اگر اکثر واجب نباشد اقل مطلقا واجب نیست در نتیجه انحلال وجود ندارد از این رو یلزم من الانحلال عدم الانحلال.

جوابش این است که انحلال علم اجمالی به تفصیلی بستگی به وجوب عنوان دارد و بس و عنوان هم در قران واجب است (اقم الصلاه) زیرا این اجزاء غیر از عنوان چیز دیگری نیست و عنوان هم قطعا واجب است.

ص: ۴۵۳

به بیان دیگر امام مکرر می فرمود: که وجوب اقل به این بستگی ندارد که اقل مطلقا واجب باشد (چه اکثر واجب باشد چه نه) بلکه وجوب اقل در این است که عنوان واجب باشد و بس.

محقق نائینی نیز همانند امام قائل است ان وجوب الاقل لا یکون الا نفسیا علی کل تقدیر سواء کان متعلق التکلیف هو الاقل او الاکثر (اگر اقل واجب باشد که نفسی است و حتی اگر اکثر هم واجب باشد باز وجوب اقل نفسی است و مقدمه ی اکثر نیست)

سپس محقق نائینی از اشکال محقق خراسانی جواب داده است (که ما اشکال اول ایشان را قبول نداریم ولی اشکال دوم ایشان عین اشکال ما است)

اما در اشکال اول محقق خراسانی که گفته بود یلزم من لزوم التنجز عدم التنجز می گوید: مراد شما وجوب اقل است یا تنجز اقل اگر مراد شما وجوب اقل می گوئیم که وجوب اقل متوقف بر تنجز اکثر نیست بلکه متوقف بر وجوب اکثر است و ما با اجرای برائت، تنجز اکثر را از بین می بریم نه وجوب آن را فی الواقع وجوب اکثر فی علم الله به قوت خود باقی است از این رو می توانیم بگوئیم که اقل مطلقا واجب است چه نفسی و چه غیری اما وجوب نفسی که مسلم است و غیری هم در صورتی است که اکثر واجب باشد و ما هم با اجرای برائت، وجوب اکثر را از بین نبردیم بلکه تنجز اکثر را از بین بردیم از این رو اقل باز کما کان مطلقا واجب استبا این بیان اشکال محقق خراسانی از بین رفت زیرا می گفت که نمی شود به علم تفصیلی اخذ کنی در حالی که منشأ آن که علم اجمالی است را از بین ببری.

اامـا راجع به انحلال کلامی را که ما بیان کرده ایم را ذکر می کنـد و می گویـد انحلال بسـتگی به این دارد که عنوان واجب باشد و بس نه آنچه محقق خراسانی می گوید.

یلاحظ علیه: کلام دوم ایشان که همان کلام ماست و ما هم قبول داریم و اما کلام اولی ایشان که بین تنجز اکثر و وجوب اکثر فرق می گـذاشت و قائـل بود که با اجرای برائت تنجز اکثر از بین رفته است نه وجوب آن، این اشـکال را در بر دارد که ما می خواهیم وجوب اقـل را به صورت منجز ثـابت کنیم نه فقـط وجوب اقـل را زیرا اگر اقـل واجب باشـد ولی منجز نباشـد (مثلا به صورت انشـائی واجب باشـد) به کـاری نمی آیـد مـا وجوبی را می خواهیم که منجز باشـد و به آن ثواب و عقاب مترتب شود حال اگر شما بگوئید که اکثر منجز نیست اقل هم منجز نمی شود.

ثم الکلام فی التقریر الاول للمانعین من اجراء البرائه العقلیه و ان شاء الله در جلسه ی بعـد تقریر بقیه ی افراد را هم بررسـی می کنیم

ادله ی قائلین به برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی ۸۹/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی.

ادله ی کسانی که قائل به برائت عقلی بودند را ذکر کردیم و مختار ما کلام حضرت امام بود. بعد شروع کردیم به بیان ادله ی کسانی که قائل به اشتغال هستند و می گویند که در اقل و اکثر ارتباطی اگر در اکثر شک کردیم حتما باید اکثر را اتیان کنیم. ابتدا کلام محقق خراسانی را ذکر کردیم و نظر خود را در کلام ایشان بیان کردیم.

ص: ۴۵۵

التقریر الثـانی للمحقـق النـائینی: ایشـان در کتـاب الفوائـد الاـصولیه (بـا تقریر شـیخ محمـد علی کـاظمی) می فرمایـد: التکلیف الاحتمالی یقتضی الامتثال الاحتمالی و التکلیف القطعی یقتضی الامتثال القطعی.

این کلاـم را همه ی علماء قبول دارنـد که تکلیف احتمالی امتثال احتمالی می خواهـد مثلا دعا عنـد رؤیه الهلال تکلیفی اسـت احتمالی که نمی دانیم واجب است یا نه از این رو امتثال احتمالی آن هم کافی است ولی اگر تکلیف قطعی باشد مثلا در بیابان هستم و قبله را نمی دانم در این صورت باید به چهار طرف نماز بخوانم زیرا تکلیف که نماز است قطعی است و باید یقین کنم که از عهده ی آن خارج شده ام.

ایشان بعد بیان این قاعده می گوید: در ما نحن فیه نیز تکلیف قطعی است زیرا همین مقدار که نمی دانم ۹ جزء واجب است یا ۱۰ جزء چـون اصـل تکلیف قطعی است ایجـاب می کنـد که ۱۰ جزء را اتیـان کنیم تـا یقین به امتثـال پیـدا نمایم زیرا التکلیف القطعی یقتضی الالتزام القطعی و الا اگر ۹ جزء را اتیان کنم و در واقع ۱۰ جزء واجب بوده باشد، مولی می تواند من را عقاب کند و همین علم اجمالی در ما نحن فیه بیان است و عقاب مولی نیز عقاب با بیان می باشد که قبیح نیست.

یلاحظ علیه: ما در مقابل معادله ی شما کلام دیگری داریم و می گوییم: الاشتغال الاحتمالی یقتضی الامتثال الاحتمالی و الاشتغال القطعی یقتضی الامتثال القطعی.

از این در مورد اقل اشتغال قطعی وجود دارد و یقینا ذمه ی من به آن مشغول است ولی در اکثر اشتغال قطعی وجود ندارد بلکه اشتغال احتمالی وجود دارد زیرا من در جزء دهم شک دارم که آیا ذمه ی من به آن مشغول است یا نه.

محقق نائینی از راه تکلیف قطعی و احتمالی جلو می آمد ولی ما از راه اشتغال قطعی و احتمالی جلو آمدیم.

اضف الی ذلک: اینکه محقق نائینی فرمود: علم اجمالی بیان است کلامی است متین ولی به این شرط که علم اجمالی باقی بماند. مانند اینکه فردی در بیابان است و نمی داند قبله کدام طرف است در این حال علم اجمالی به قوت خود باقی است و فرد باید به چهار طرف نماز بخواند ولی اگر علم اجمالی منحل شود، دیگر بیان نیست مثلا در آنجا که شک داریم یا ۹ جزء واجب است و یا ۱۰ جزء می گوئیم ۹ جزء یقینا ذمه ی ما را گرفته و در جزء دهم شک داریم در این حال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود به راحتی در جزء دهم برائت جاری می شود.

نکته: مرحوم نائینی در بحث صحیح و اعم می گوید: اگر کسی بگوید که صلاه اسم است برای (معراج المؤمن) و یا (قربان کل تقی) و شک کنیم که واجب، ۹ جزء دارد یا ۱۰ جزء در این حالت مجرای اشتغال است زیرا این از قبیل شک در محصِل می شود زیرا خداوند معراج مؤمن را از من خواسته است و من شک دارم که با ۹ جزء آیا آن خواسته تحصیل شده است یا نه از این رو باید مطمئن شوم که حاصل شده است و این فقط با اتیان ده جزء حاصل می شود.

ولی ما در ما نحن فیه ما مطابق تقریر امام قائل به این هستیم که صلاه همان اجزاء است و اجزاء همان صلاه می باشد و مراد از صلاه عنوان معراج کل مؤمن نیست تا ما نحن فیه از باب شک در محصل باشد.

التقریب الثالث: مرحوم نائینی می گوید: آن خصوصیت زائده (همان اکثر که جزء دهم است) برای ما مشکوک است و حق این است که اگر کسی آن را ترک کند عقاب نسبت به آن بلا بیان باشد ولی باید توجه داشت که نماز، اجزائی دارد که به هم وابسته است و شاید اگر اکثر را اتیان نکنیم آن اجزاء که به هم ارتباط دارند بی اثر شوند زیرا لعل که آن ۹ جزء با جزء دهم مرتبط باشد که اگر جزء اخیر را نیاوریم آن ۹ جزء هم بی فایده باشد. از این رو ناچاریم جزء دهم را اتیان کنیم تا مطمئن شویم مکلف به قطعا حاصل شده است و اگر آن را اتیان نکنیم یقین به برائت قطعیه حاصل نمی شود از این رو باید قائل به اشتغال شد.

یلاحظ علیه: همان طور که وجوب جزء مشکوک است خصوصیت هم مشکوک است از این رو ما می گوئیم که محقق نائینی کلمه ای دارد که باید بررسی شود و آن این است که ایشان قائل است عقل به محکمه ی شرع راه ندارد و نمی تواند خصوصیتی را وضع یا رفع کند از این رو برائت عقلی نمی تواند بگوید که آن خصوصیت زائده که برای ما مشکوک است حتما باید رفع شود.

ما در کلام ایشان می گوئیم این کلام صحیح است و ما هم در بحث برائت شرعی (رفع عن امتی) می گوئیم که فقط برائت شرعی می تواند خصوصیت را وضع یا رفع می کند نه برائت عقلی ولی نکته مهم این است که ما در برائت عقلی فقط با عقاب بلا بیان سر و کار داریم به این معنا که اگر آن خصوصیتی که بودن یا نبودنش مشکوک است را اتیان نکنیم آیا عقاب مولی با بیان است یا بدون بیان اگر بدون بیان باشد می توانیم به آن خصوصیت را کنار بگذاریم. واضح است که در ما نحن فیه چون اکثر مشکوک است واضح است که اگر آن را اتیان نکنم عقاب مولی بلا بیان است زیرا بیانی بر وجوب قطعی آن اتیان نشده است و عقل به وجود یا عدم وجود خصوصیت کار ندارد.

التقریب الرابع: للشیخ الانصاری که می گوید: الاوامر الشرعیه تابعه لمصالح شرعیه یعنی اوامر شارع بی جهت نیست و در ورای آنها مصلحتی نهفته است. از این رو صلاه هم مصلحتی به دنبال دارد همان طور که در روایات آمده است که نماز معراج مؤمن و قربان کلی تقی است. درست است که وجوب روی عنوان معراج مؤمن و امثال آن نرفته است (و الا از باب شک در محصِل می شد) ولی وقتی شارع به ما دستور می دهد که نماز بخوانیم برای این است که آن اغراض و مصالح واقعی به دست بیاید و به بیان دیگر الاوامر الشرعیه الطاف للاحکام العقلیه یعنی اوامر شرعیه از باب لطف کردن و کمک نمودن به احکام عقلی است:

توضیح ذلک: عقل یک کبرایی را به ما گوشزد می کند و می گوید: ای بشر خودت را به کمالات برسان و خودت را به خدا نزدیک کن ولی عقل نمی داند که از چه راهی باید این کار انجام شود از این رو شارع صغری را بیان می کند و می گوید که این کار با خواندن نماز و روزه گرفتن و امثال آن انجام می شود.

از این رو شیخ می گوید که صحیح است که نماز اسم برای این اجزاء است ولی وجوب این اجزاء بی دلیل نیست بلکه برای رسیدن به آن اغراض است از این رو عقل می گوید که احتیاط کن چرا که ممکن است نماز را به ۹ جزء اتیان کنی و در نتیجه آن غرض شارع حاصل نشود.

جریان برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی و برائت عقلیه در اجزاء تحلیلیه ۸۹/۰۱/۲۴

ص: ۴۵۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی و ذکر برائت شرعی

در جلسه ی قبل چند تقریر از قائلین به اشتغال را خواندیم و اینکه به تقریر چهارم می پردازیم:

التقریب الرابع: للشیخ الانصاری که می گوید: الاوامر الشرعیه تابعه لمصالح شرعیه یعنی اوامر و نواهی شارع بی جهت نیست و در ورای آنها مصلحتی نهفته است ما همانند اشاعره نیستیم که بگوئیم احکام خداوند تابع مصالح و مفاسد نیست. این رو علمای امامیه می گویند که الاوامر الشرعیه الطاف للاحکام العقلیه یعنی اوامر شرعیه از باب لطف کردن و کمک نمودن به احکام عقلی است به این بیان که عقل کبریات را تشخیص می دهد ولی صغریات را خیر؛ عقل یک کبرایی را به ما گوشزد می کند و می گوید: ای بشر خودت را به کمالات برسان و به خدا نزدیک شو ولی عقل نمی داند که از چه راهی باید این کار انجام شود از این رو شارع از طریق اوامر و نواهی در حق عقل لطف می کند و صغری را بیان کرده می گوید که این کار با خواندن نماز و روزه گرفتن و امثال آن انجام می شود.

از این رو باید کاری کنیم که معراج کل مؤمن صدق کند و ما نمی دانیم که آیا بدون خواندن سوره معراج محقق می شود یا نه و این از باب شک در محصِل است از این رو در مقام عمل باید کاری کنیم که یقین کنیم غرض مولی تحصیل شده است.

محقق خراسانی هم این کلام را مطرح کرده می گوید داعی بر امر همان غرض است زیرا مولی وقتی می گوید اقم الصلاه برای این است که بندگان به سوی او تقرب پیدا کنند از این رو این غرض یا متعلق امر است یا غرض از امر است. اگر متعلق امر باشد از قبیل شک در محصِل می شود (باید به گونه ای عمل کنیم که یقین کنیم غرض او تحصیل شده است.) و اگر غرض از امر باشد باید مطمئن شویم که آن غرض حاصل شده است از این رو در هر دو صورت باید احتیاط کنیم و جزء اکثر را اتیان نماییم.

ص: ۴۶۰

شیخ از این نکته دو جواب سطحی می دهد و می گوید:

اولا: اگر برائت عقلی جاری می کنیم لازم نیست که امامی باشیم (و بگوئیم که غرض یا متعلق امر یا یا غرض امر) بلکه می توانیم اشعری مذهب باشیم و بگوئیم که احکام خداوند تابع مصالح و مفاسد نیست.

ثانیا: اگر ما تابع غرض هستیم و باید غرض او را تحصیل کنیم باز مشکل حل نمی شود زیرا احتمال می دهیم که غرض با سوره هم حاصل نشود چرا که لعل غرض مولی هنگامی تحصیل می شود که من سوره را با قصد وجه بخوانم (قصد وجوب یا ندب) و بگویم سوره واجب است. واضح است که من نمی توانم آن را به قصد وجه اتیان کنم زیرا نمی دانم که واجب است یا نه و اگر به نیت وجوب بیاورم به بدعت مبتلا می شود بنابراین با اتیان اکثر باز یقین به اتیان غرض مولی حاصل نمی شود.

ما از جواب اول شیخ پاسخ داده می گوئیم: بحث باید برهانی باشد ولی این جواب از شیخ جدلی است. زیرا بحث ما بحث

امامیه است که قائل هستند که اوامر و نواهی خداوند تابع مصالح و مفاسد است و ما نباید مطابق مبنای اشعری جواب دهیم. (البته اشاعره ی جدید که غالب اهل سنت را تشکیل می دهند به مصالح و مفاسد معتقد هستند و از این رو بسیاری از آنها به بحث مقاصد الشریعه پرداخته اند و بسیاری از مسائل مستحدثه را از این طریق حل می کنند. البته مخفی نماید که بحث مقاصد الشریعه در قرن هشتم توسط شاطبی مطرح شده بود ولی بعدها مدتها این بحث متروک بود و اخیرا دوباره اوج گرفته است.)

ص: ۴۶۱

از جواب دوم شیخ پاسخ می دهیم: که کسی که می گوید قصد وجه واجب است در جائی به آن قائل است که بتواند قصد وجه را اتیان کرد و الا اگر موردی باشد که اگر قصد وجه انجام شود ممکن است سر از بدعت در آورد کسی آن را در آنجا واجب ندانسته است.

از این رو باید در جواب گفت که یک مبحث داریم به نام شک در محصِّل و یک بحث داریم به نام اقل و اکثر ارتباطی و قائل به تقریر فوق بین این دو مبحث خلط کرده است.

در شک در محصِل متعلق امر شیء بسیط است مثلا مولی امر می کند که معجونی درست که قدرت تفکر من را زیاد کند در اینجا متعلق امر امری بسیط به نام تقویت کننده ی قوه ی عاقله در اینجا هر آنچه که احتمال می دهم در اتیان امر مولی تاثیر داشته باشد را باید اتیان کنم.

حال در ما نحن فیه اگر بگوئیم که امر به صلاه روی عنوان الصلاه معراج المؤمن رفته باشد این از باب شک در محصِل می شود و باید همه ی اجزاء حتی مشکوکات را هم اتیان کنم. ولی واقعیت این است که امر بر روی اجزائی رفته است که عین عنوان است (قبلا گفته بودیم که عنوان در اینجا از باب اجمال در سخن است زیرا به جای اینکه بگویم باید حمد را بخوانید و رکوع روید و ... در یک کلام می گویم باید نماز بخوانید) از این رو در اینجا باید به متعلق امر دقت کنیم و لازم نیست به غرض مولی و مقاصد الشریعه توجه کنیم لذا می گوییم: در متعلق امر حجت قائم شده است که تا ۹ جزء و اجب است ولی بر جزء دهم حجت قطعی قائم نشده از این رو اگر من آن را ترک کنم و مولی بخواهد من را عقاب کند این عقاب بلا بیان می باشد.

به بیان دیگر: اگر مولی واقعا به غرض خودش علاقه دارد و در عین حال که اجزاء را برای من واجب کرده است به اتیان غرضش هم عنایت خاص دارد باید تحفظ را بر من واجب کند به این شکل یا به عنوان اولی بگوید که سوره واجب است و یا به عنوان ثانوی به من بگوید که اگر بین اقل و اکثر ارتباطی شک کردی باید جزء مشکوک را اتیان کنی.

التقریب الخامس: قصد قربت در عمل شرط است. در اقل دو احتمال است یکی اینکه واجب نفسی باشد (اگر اکثر واجب نباشد) و دیگر اینکه واجب غیری باشد (اگر اکثر واجب باشد و اقل مقدمه ی آن باشد). حال اگر اقل وجب نفسی باشد در آن قصد قربت وجود دارد ولی اگر وجوبش غیری باشد دیگر در آن قصد قربت راه ندارد زیرا در واجب غیری محبوبیت از آن ذی المقدمه باشد و واجب غیری فقط واجب است تا انسان را به ذو المقدمه برساند و اوامر غیری دارای محبوبیت نیستند. هذا بخلاف الاکثر زیرا اگر اکثر واجب باشد که در آن قصد قربت راه دارد (به وجوب نفسی) و اگر اکثر واجب نباشد لا اقل حاوی نه جزء است که واجب است با این حساب اقل پنجاه درصد قابل قصد قربت است (اگر وجوبش نفسی باشد) و پنجاه درصد قابل قصد قربت نیست (اگر وجوبش غیری باشد) ولی در اکثر می گوئیم که همیشه قابل قصد قربت است یا واجب است که می توان در آن قصد قربت کرد و یا و یا نه ولی با این وجود در داخل آن نه جزء وجود دارد که واجب است.

نقول: تمام این اشکالات بر طبق مبنای شیخ است اما بر اساس تقریر امام رحمه الله این اشکال بی موضوع می شود زیرا طبق مبنای امام، اقل واجب نفسی است (چه اکثر واجب باشد یا نه) و ما تمام اجزاء را به نیت امر نفسی می آوریم زیرا تمام اجزاء به معنای اقم الصلاه است. غایه ما فی الباب نمی دانیم آیا دامنه ی این امر نفسی سوره را هم شامل می شود یا نه.

التقریب السادس: در این تقریب اشکال مشترکی است که بین برائت عقلی و شرعی مطرح می شود و آن این است که عقل می گوید عقل بر سوره که اکثر است عقاب بلا بیان است ولی این ثابت نمی کند که اقل واجب است مگر اینکه اصل ما مثبت باشد. بله عقلا ثابت می شود که سوره واجب است زیرا واجب یا نه جزء است و یا ده جزء و اگر ده جزء نباشد حتما نه جزء که اقل است واجب می شود ولی بحث در ما بحث شرعی است نه عقلی.

جواب این اشکال را در ان قلت دوم در مقام بعدی ذکر خواهیم نمود.

المقام الآخر فی جریان البرائه الشرعیه فی الاقل و الاکثر

همان طور که گفتیم اثر برائت عقلی این بود که ترک سوره عقاب ندارد و می توان آن را ترک کرد ولی اساس برائه شرعیه بر حدیث رفع است. ما همانند شیخ و محقق خراسانی قائل هستیم که برائه شرعیه جاری است زیرا جزئیت سوره غیر معلوم است و هر چیز که غیر معلوم باشد شرعا به دلیل حدیث رفع بر طرف شده است.

ص: ۴۶۴

ان قلت: حدیث رفع باید چیزی را بر دارد که یا حکم شرعی باشد (مانند رفع وجوب) و یا متعلق حکم شرعی (مانند رفع اثر نجاست مثلا عبایم نجس بود و من خبر نداشتم و با آن نماز خواندم در اینجا نمازهایم صحیح است.) ولی جزئیت سوره حکم عقل است زیرا وقتی مولی می گوید که صل مع السوره عقل از آن جزئیت را انتزاع می کند. از این رو شارع مقدس جزئیت را جعل نکرده است و از این رو شرعا قابل رفع نست.

قلت: همان گونه که جزئیت مجعول نیست ولی منشا انتزاعش (تعلق الوجوب بالجزء) مجعول است کافی می باشد.

ان قلت: محقق نائینی این اشکال را مطرح می کند (این همان اشکالی است که در برائت عقلی مطرح کردیم و گفتیم:) که حدیث رفع برای رفع آمده است نه برای وضع، حدیث رفع کارش بر طرف کردن شیء است و می گوید اکثر واجب نیست ولی دیگر نمی گوید که اقل هم واجب است (وضع وجوب بر اقل.)

ان شاء الله فردا جواب این اشکال را مطرح خواهیم کرد.

جریان برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی و برائت عقلیه در اجزاء تحلیلیه ۸۹/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جریان برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی و برائت عقلیه در اجزاء تحلیلیه

بحث در جریان برائت شرعیه در اقل و اکثر ارتباطی است آن هم در جایی که شک در جزئیت باشد.

در این باب اشکالاتی وارد شده بودیم:

اشکال اول این بود که شما در برائت شرعیه جزئیت سوره را اسقاط می کنید در حالی که جزئیت مجعول شرعی نیست و امری است انتزاعی و شرع مقدس با احکام سر و کار دارد نه با امور انتزاعی.

ص: ۴۶۵

جواب آن را ذکر کردیم و گفتیم هر چند جزئیت امری انتزاعی است ولی منشا انتزاع آن، امر شرعی است زیرا شرع مقدس وجوب را روی سوره می برد و می گوید (صل مع السوره) و عقل از این کار جزئیت را انتزاع می کنیم. در شمول حدیث رفع همین مقدار کافی است که مرفوع یا خودش مجعول باشد و یا منشا انتزاع آن مجعول باشد. به بیان دیگر باید به گونه ای باشد که نتیجه اش به شارع منتهی شود نه اینکه عقلانی محض باشد.

ان قلت: باید ابتدا منشا انتزاع وجود داشته باشد تا از آن انتزاع فهمیده شود ولی در ما نحن وجوب اکثر مشکوک است از این رو چگونه جزئیت را انتزاع می کنیم تا آن را با مقراض برائت از بین می بریم.

قلنا: ما در اینجا می گوئیم اگر وجوب و جزئیتی وجود داشته باشد آن را با اجرای برائت از بین می بریم و الا اگر جزئیت فعلی

باشد ما حق نداریم آن را از بین ببریم بلکه محط بحث در جایی است که در وجود آن شک داریم.

اشکال دوم: مرحوم نائینی می فرمایـد: حدیث رفع حدیث رفع است نه حدیث وضع و ما با حدیث رفع سوره و جزء اکثر را از بین می بریم ولی اینکه الباقی هو الواجب، این را دیگر نمی توانیم استفاده کنیم زیرا حـدیث رفع دیگر نمی توانـد بگوید حال که جزء زائد که سوره است حذف شد باید ما بقی را اتیان کرد.

یلاحظ علیه: در مـا نحن فیه حـدیث رفع فقـط جزء اکثر را از بین می برد ولی وضع و وجوب ۹ جزء با حـدیث رفع انجام نمی شود بلکه توسط اقم الصـلاه انجام می شود به این معنا که اقم الصـلاه یقینا نه جزء را شامل می شود و جزء دهم توسط حـدیث رفع مازاد از بین می رود و ما بقی تحت اقم الصلاه باقی می ماند.

تم الکلام فی المقام الاول و هو الشک فی الجزئیه و همان طور که قبلا گفتیم نظر شیخ در این است که اصول را بسط دهد از این رو شک در جزئیت را چهار مسئله کرده است و بحث فقدان نص، اجمال النص، تعارض النصین و شبهه ی موضوعیه را مطرح کرده است و ما همه را در یک مسئله مطرح کردیم زیرا ماهیت همه یکی است و گفتیم که شک در جزئیت در جائی است که جزئیت و تقید داخل واجب باشد و اگر در جزئیت آن شک کردیم هم برائت عقلی جاری است و هم برائت شرعی

المقام الثانی فی جریان البرائه فی الاجزاء التحلیله

گاه اجزاء خارجی است مانند حمد، سوره و رکوع و امثال آن و گاه اجزاء تحلیلیه است یعنی عقل آنها را تحلیل می کند و الا در خارج چیزی وجود ندارد.

اجزاء تحلیلیه سه گونه است:

• گاهی از قبیل مطلق و مشروط است (مثلا کسی است که می خواهد کفاره بدهد حال گاه می گویند که مطلق رقبه را می تواند به عنوان کفاره آزاد کند و گاه می گویند که حتما باید رقبه ی مومنه باشد. صفت مؤمنه چیزی است که در خارج وجود ندارد بلکه صفتی است نفسانی حال اگر شک کنیم که آیا واجب مطلق رقبه است یا رقبه مقید به ایمان است این بحث مطرح می شود.)

• گاهی از قبیل مطلق و مقید است (اگر زن بخواهد نماز بخواهد باید تستر داشته باشد. آنی که واجب است عبا و چادر نیست زیرا اینها ستر است. آنی که واجب است تستر است که حاصل پوشانیدن بدن با چادر و عبا است و عقل هنگامی که می بیند کسی با لباسی خود را پوشانید از آن عنوان تستر را انتزاع می کند.)

• گاهی از قبیل عام و خاصل است. (ذبحی بر من واجب است نمی دانم مطلق حیوان است و یا خصوص غنم)

خلاصه اگر در همه ی اینها در خصوصیت شک کنیم (خصوصیت وجوب تستر در نماز میت و یا لزوم تستر در ظهر قدم و یا وجوب عتق رقبه ی مؤمنه و یا وجوب ذبح خصوص غنم) همه ی اینها از باب شک در اجزاء تحلیلیه است. زیرا این اجزاء در خارج وجود ندارد که انسان بتواند به آنها اشاره کند و فقط مواردی هستند که عقل به آنها پی می برد. حال اگر در وجود این خصوصیات شک کردیم آیا برائت عقلی جاری است یا نه (و بعد بحث برائت شرعی را مطرح می کنیم.)

شیخ و محقق خراسانی دو اشکال در اجاری برائت عقلیه ذکر کرده اند:

الاشکال الاول: وجوب به آن ماهیت متعلق می شود ولی این خصوصیت (همانند تستر) چیزی نیست که وجوب آن را شامل شود. زیرا وجوب در صورتی متعدد می شود که در خارج دو شیء در خارج وجود داشته باشد ولی مثلا در رقبه ی مؤمنه در خارج همان رقبه است و دو چیز در خارج وجود ندارد.

یلاحظ علیه: ما در مقام اقل و اکثر و تعدد وجوب و ملاک تعدد وجوب تابع عنوان هستیم نه تابع خارج و واضح است که عنوان دو تا است یکی اعتق رقبه و دیگر اعتق رقبه مؤمنه. بله در خارج یکی بیشتر نیست ولی خارج، ملاک نیست و احکام بر عناوین متعلق می شود نه بر خارج.

الاشکال الثانی: این موارد از باب متباینین هستند یعنی در خارج نمی دانیم آیا رقبه ی مؤمنه واجب است یا مطلق رقبه و این همانند شک در نماز ظهر و یا جمعه است که همانطور که در آن باید احتیاط کرد در مسئله ی رقبه هم باید احتیاط کرد و دو رقبه را آزاد کرد یعنی مطلق رقبه و یکی رقبه ی مؤمنه. قانون کلی این است که در شک در مکلف به اگر از باب اقل و اکثر باشد مجرای برائت است ولی اگر از باب متباینین باشند باید احتیاط کرد.

ص: ۴۶۸

یلاحظ علیه: میزان بین اینکه یک مورد از قبیل اقل و اکثر باشد یا از قبیل متباینین این است که باید عنوانی که تکلیف به آن تعلق گرفته است را ملاحظه کنیم (همانند جواب از اشکال اول) میزان، خارج نیست بلکه عنوان است. اگر در مقام عنوان دو چیز مستقل داشته باشیم مانند صل الظهر و صل الجمعه این از باب متباینین می شود. ولی اگر خطاب واحدی باشد که متعلقش بین دو چیز مردد باشد مانند تردد بین اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه این از باب اقل و اکثر می شود. و به بیان شفاف تر می گوئیم در متباینین دو خطاب و دو متعلق وجود دارد ولی در اقل و اکثر یک خطاب و دو متعلق وجود دارد.

جالب این است که خود شیخ و محقق خراسانی به ما یاد داده اند که متعلق احکام خارج نیست بلکه طبایع است از این رو اشکال فوق ایشان با عدم عنایت به مبنای اصولی خودشان است.

الی هنا تبین که در اجزاء تحلیله می توان برائت عقلیه را جاری کرد خواه از قبیل مطلق و مشروط باشد و یا مطلق و مقید و یا عام و خاص.

بقی الکلام فی البرائه الشرعیه.

جریان برائت شرعیه در اجزاء تحلیلیه ۸۹/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جریان برائت شرعیه در اجزاء تحلیلیه

گفتیم در اقل و اکثر گاه از باب شک در جزئیت است که بحث آن گذشت و گاه شک ما از باب شک در اجزاء تحلیلیه است یعنی عقل جزئیت را می فهمد ولی در خارج جزئیتی وجود ندارد و این خود بر سه شق است.

ص: ۴۶۹

- شک در مطلق و مقید (شک در اینکه آیا تستر ظاهر قدم واجب است یا نه)
- شک در مطلق و مشروط (شک در اینکه آیا کفاره ی روزه مطلق رقبه است یا رقبه ی مؤمنه)
- شک در عام و خاص (شک در اینکه آیا کفاره ای که در حج به گردن ما آمده است ذبح مطلق حیوان است و یا ذبح خصوص غنم.

بحث برائت عقلیه را مطرح کردیم و گفتیم که شیخ و محقق خراسانی این برائت را جاری نمی دانند زیرا اینها می گویند که در این موارد در خارج مقدمه و ذی المقدمه در وجود ندارد تا مقدمه از باب وجوب مقدمی واجب باشد و چون مقدمه و ذیها باید در خارج دو تا باشند و در این مورد نیستند از این رو برائت عقلیه جاری نیست.

ما در جواب گفتیم که ما تابع خارج نیستیم بلکه تابع عنوان و آنی که متعلق امر است می باشیم و در ما نحن فیه متعلق امر دو

تـا است یکی اذبـح حیـوان است و یکی اذبـح غنمـا و این از بـاب اقـل و اکـثر است. از این رو به نظر مـا برائت عقلیه در اجزاء تحلیلیه جاری است.

اکنون بحث اجرای برائت شرعیه در اجزاء تحلیلیه را مطرح می کنیم.

صاحب کفایه در ضمن دو سه سطر می گوید که برائت شرعیه در اولی و دومی جاری است (شک در شرطیت و قیدیت) ولی در سومی (شک در عام و خاص) جاری نیست.

بیان ذلک: در اولی و دومی شـرط و قیـد زائـد بر طبیعت است زیرا در نماز و تستر و هکذا در رقبه و ایمان شـرط و قید اموری است که بر طـبیعت عـارض می شـود از این رو عقـل دوئیت را متوجه می شود و می گویـد طبیعـتی وجود دارد و شـرطی و یا قیدی. حال اگر شک کردیم که آیا تستر و یا ایمان واجب است یا نه در اینجا می توان با حدیث رفع (برائت شرعی) آن شرط و قید را حذف کنیم.

ولی در عـام و خـاص دوئیتی وجود نـدارد زیرا جنس در خـارج هویتی نـدارد و تشـخص و تعین آن بـا فصـل است. ملا هادی سبزواری در منطق منظومه می گوید:

ابهام جنس حسب الکون خذا اذ هو الدائر بین ذا و ذا

یعنی حیوان در خارج وجود نـدارد و اگر بخواهـد محقق بشود یا در ضـمن ناطق است و یا ناهق و شاهق و امثال آنها از این رو چون حیوان مثلا عین همان ناهق است و چیزی غیر از آن نیست از این رو نمی شود در آن برائت شرعیه جاری کرد.

یلاحظ علیه: اما در اولی و دومی که کلام محقق خراسانی شبیه کلام ماست و ما هم قائل با جریان برائت شرعیه هستیم.

ولی در مورد سوم که گفت فصـل عین جنس است در جواب می گوئیم ایشـان بین خارج و متعلق امر خلط کرده است. بله در خـارج حق بـا محقق خراسانی است و در خارج اثنینیتی وجود نـدارد ولی اگر از دریچه ی متعلق امر به آن نگاه کنیم می بینیم که امر در این موارد امر روی دو شـیء رفته است مانند اذبح حیوانا و اذبح حیوانا ناهقا و میزان در جریان برائت خارج نیست تا با دید فلسفی به آن نظر شود بلکه میزان تعلق امر است.

البته شـیخ قرار بود که در هر مورد چهـار مسـئله را بیـان کنـد که عبـارت بود است اجمال النص، فقـدان النص، ... ولی در این موارد یک مسئله مطرح کرده است و البته حق هم همین است زیرا بحث زیاد انسان را خسته می کند.

ص: ۴۷۱

خلاصه اینکه به نظر ما در این مقام هم برائت عقلیه جاری است و هم برائت شرعیه و به بیان امام رحمه الله هر کجا که شک در تکلیف و زحمت زائده باشد (مانند شک بین اقل که سختی اش کمتر است و اکثر که سختی اش بیشتر است) آن مورد متعلق اجرای برائت شرعیه است و در هر سه نوع از انواع اجزاء تحلیلیه شک در کلفت زائده داریم از این رو در همه ی اینها برائت شرعیه جاری است.

بقی الکلام فی امرین:

الامر الاول: فصل فی الشک فی المحصِل او الشک فی السقوط.

مرحوم شیخ شک در محصِل را با اقل و اکثر ارتباطی در شبهه ی موضوعیه یکی فرض کرده است و حال آنکه این دو با هم تفاوت اساسی دارند.

اما شک در محصِل در جایی است که متعلق امر یک مفهوم بسیط باشد که نشود آن را تجزیه کرد و اقل و اکثر در آن تصور کرد. مثلا اگر کسی بگوید که صلاه برای معراج مؤمن وضع شده است (البته ما این را قبول نداریم) در این صورت هر جا که در اقل و اکثر محصِل شک ایجاد شود باید احتیاط کرد و همه را آورد و یا مثلا اگر کسی بگوید که طهور برای طهارت نفسانیه وضع شده است در ایجا اگر شک کنیم که آیا (همانند اهل سنت) شستن گوش هم جزء وجه است که باید هنگام شستن صورت شسته شود در اینجا باید حتما آن را شست تا یقین پیدا کنیم که طهارت نفسانی که امر بسیطی است اتیان شده است.

فلسفه ی آن این است که مولی از ما طهارت نفسانی و یا مثلا معراج المؤمن را می خواهد و ما باید یقین کنیم که این خواسته ی مولی تحصیل شده است و اشتغال یقینی ذمه ی برائت یقینیه را می طلبد از این رو اگر شک کنیم که جزء اکثری در محصِل (تحصیل کننده) وجود دارد یا نه باید آن را اتیان کنیم و نباید برائت جاری نمائیم.

ان قلت: اگر محصل امر عرفی باشد باید احتیاط کنیم. مثلا مولی فرموده است خانه را تنظیف کن. تنظیف مفهوم بسیطی است و من نمی دانم آیا جارو کردن کافی است یا علاوه بر آن باید آب هم بپاشم. در این مورد باید احتیاط کنم و آب هم بپاشم زیرا وظیفه ی شارع مقدس این نیست که امور عادی را هم بیان کند.

ولی اگر اسباب شرعی باشد مثلاً مولی بگوید که لا صلاه الا لطهور و ما هم قائل شویم که طهور اسم است برای طهارت نفسانیه و من هم شک کنم که آیا شستن گوش هم داخل است یا نه در اینجا باید بتوانم برائت جاری کنم زیرا این از قبیل امور عرفیه نیست که بیانش در شان شارع نباشد و این از قبیل امور شرعی است و اگر واجب بود می بایست بیان می کرد و حال که بیان نکرده است یعنی دخالت هم نداشته است از این رو می توان در آن برائت جاری کرد.

قلت: لازم نیست حتما شارع بیان کند زیرا شارع می تواند بگوید که من هر چند بیان نکرده ام ولی عقل خود حکم به لزوم اتیان می کند زیرا عقل می گوید که چون مولی از شما امر بسیط می خواهد و شما نمی دانید بدون اتیان آن جزء آن خواسته حاصل می شود یا نه باید حتما آن را بیاوریم تا یقین کنیم که امر مولی اتیان شده است.

ص: ۴۷۳

ان قلت: امام رحمه الله احتمال می داد که در شک در محصِّل هم می توان اصل برائت را جاری کرد به این بیان که ما نحن فیه از قبیل شک سببی و مسببی است. زیرا شک من در اینکه آیا طهور محقق شده است یا نه ناشی از این است که آیا غسل اذن واجب است یا نه و اجرای اصل برائت در سبب موجب می شود که در مسبب هم شک رفع شود و رفع عن امتی می گوید وجوب غسل اذن مجهول است و رفع می شود و با رفع آن دیگر در ناقص بودن طهور (که مسبب) شکی حاصل نمی شود و یقین پیدا می کنیم که طهور از لحاظ حکم ظاهری به نحو تمام و کمال حاصل شده است.

توضیح ذلک: اگر عبای من قطعا نجس است و آبی هم در ظرف داشته دارم که مشکوک الطهاره و النجاسه است ولی حالت سابقه ی آن پاکی است. واضح است که در آب استصحاب طهارت جاری می کنیم و می گوئیم پاک است و با آن عبا را می شوئیم. در این مورد نباید گفته شود که در خود عبا که یقینا نجس بود استصحاب نجاست جاری می شود که آیا بعد از شستن پاک شده است یا نه چرا که می گوئیم که شک در پاکی و نجاست عبا ناشی از این است که آیا آب ظرف پاک است یا نه و اگر در آب ظرف که سبب است استصحاب طهارت جاری کردیم و با آبی که حکم به طهارت آن کردیم عبا را شستیم دیگر در مسبب که عبا است استصحاب جاری نمی شود زیرا عبا را با آب پاک شستیم و پاک شده است.

هکذا در ما نحن فیه. از این رو امام در یکی از دوره های اصولی خود قائل بود که در شک در محصل برائت جاری است البته در خود محصل و با اجرای برائت در آن که سبب است دیگر شک در ناحیه ی مسبب که طهارت است باقی نمی ماند.

قلت: بله شکی نیست که اصل سببی اگر جاری شود دیگر اصلی در ناحیه ی مسببی جاری نمی شود ولی باید توجه کنیم که هر اصل سببی کارساز نیست بلکه آن اصل در سبب مؤثر است که صغری برای کبرای شرعی درست کند.

در مثال آب مشکوک و عبا اگر در آب که سبب است استصحاب طهارت جاری کنیم یک صغری برای کبری درست می شود به این بیان که کبری می گوید کل متنجس غسل بماء طاهر فهو طاهر و صغرای ما این است که هذا الماء طاهر.

در ما نحن فیه که شک در محصل است کبرایی وجود ندارد زیرا اصل برائت می گوید که غسل اذن واجب نیست ولی دیگر کبرایی وجود ندارد که بگوید کلما لم یجب غسل الاذن فالطهور محقق. از این رو اجرای این اصل سببی کارساز نیست و شک در محصل به اقل و اکثر ملحق نمی شود زیرا در اقل و اکثر برائت شرعی جاری است ولی در شک در محصل خیر.

بله اگر کسی بگوید که علم اجمالی داریم که وضو همان غسلات و مسحات است و فقط شک داریم که آیا غسل اذن واجب است یا نه و حال که در غسل اذن برائت جاری کردیم پس وضو که همان غسلات و مسحات است کافی می باشد.

ص: ۴۷۵

در جواب می گوئیم که این از باب اصل مثبت است زیرا عقل می گوید که حال که غسل اذن واجب نیست و از آن طرف هم طهور غیر از غسلات و مسحات نیست فالطهور حاصل.

ان شاء الله فردا به بحث اقل و اکثر ارتباطی شبهه ی موضوعیه را می خوانیم و بعد از آن تنبیهات فقهی متعددی را ذکر می کنیم و مورد بررسی قرار می دهیم.

شبه ی موضوعی ی اقل و اکثر ۸۹/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبه ی موضوعی ی اقل و اکثر

گفتیم که شیخ انصاری تصور کرده است که شک در محصل همان شبهه ی موضوعیه ی اقل و اکثر است و حال آنکه آندو با هم تفاوت اساسی دارند. شک در محصل یا شک در سقوط – همان طور که گفتیم – عبارت است از اینکه امر برود روی امری بسیط و شک ما در مورد پدیدآورنده ی آن باشد مانند اینکه مولی از ما طهور می خواهد و ما نم دانیم که در تحصیل آن آیا غسل اذن هم شرط است یا نه. در اینجا هم قائل به احتیاط شده اند.

اما رحمه الله در بعضی از دوره های اصول قائل به اجرای برائت شده بود و ما تفصیل آن و جواب آن را مطرح کردیم.

امروز به سراغ شبهه ی موضوعیه ی اقل و اکثر می رویم. این نوع گاه از باب شبهه ی حکمیه است که تا به حال آن را می خواندیم مانند اینکه آیا سوره جزء است یا نه و گاه از باب شبهه ی موضوعیه ی می باشد. این قسم خود بر دوازده قسم تقسیم می شود که بعضی از این اقسام در خارج مصداق ندارد فنقول:

ص: ۴۷۶

موضوع که همان متعلق حکم است بر سه قسم می باشد:

- گاه متعلق حکم عام استغراقی است (اکرم العلماء جمیعا یا اکرم کل واحد من العلماء)

- گاه مجموعی است (اکرم مجموع العلماء) فرق آن با عام استغراقی – همانطور که صاحب کفایه در آخر بحث مطلق و مقید گفته است - عبارت است از اینکه در عام استغراقی هر فردی برای خود حکم، اطاعت و عصیانی دارد مثلا اگر علماء صد نفر هستند و ما هر صد نفر را احترام نکنیم، صد گناه مرتکب شده ایم و اگر نیمی از آنها را اطاعت کنیم پنجاه اطاعت داریم و پنجاه عصیان. ولی در عام مجموعی، مجموع موضوع خاص است و حکم، امتثال و عصیان واحد دارد و ما اگر یک نفر را اکرام نکنیم اصلا امتثالی انجام نداده ایم هر چند ما بقی را احترام کنیم.

- گاه متعلق حکم صرف الوجود. است. (مانند اکرم عالما) که در این صورت مولی فقط می خواهد که متعلق امر را به هر شکل ایجاد کنیم که با اکرام یک فرد هم حاصل می شود.

اما از لحاظ حکم: یا حکم ما وجوبی است و یا تحریمی و هر کدام از آنها خود بر دو قسم است و آن اینکه هر کدام یا نفسی هستند و یا غیری (مقدمی) (این نوع خود چهار قسم است که اگر ضرب در سه نوع قبلی شود دوازده قسم را تشکیل می دهد.)

القسم الاول: الشبهه المصداقیه فی الوجوب النفسی که این خود سه قسم دارد.

۱. گاهی متعلق وجوب نفسی عام استغراقی است مولی گفت اکرم العلماء و ما می دانیم که صد نفر عالم وجود دارد ولی یک نفر هم وجود دارد که نمی دانیم عالم است یا نه در اینجا شبهه ی موضوعیه ی اقل و اکثر است که نمی دانیم تکلیف ما صد نفر را شامل می شود و یا صد و یک نفر. در این مورد برائت جاری می شود و این از باب اقل و اکثر استقلالی می شود. (البته باید توجه داشت که ما در این قسم اقل و اکثر ارتباطی نداریم)

ص: ۴۷۷

۲. گـاه متعلق وجوب عـام مجموعی است مثلاـ مولی گفته است اکرم مجموع العلمـاء و ما صـد نفر عالم را می شناسـیم و نمی دانیم فرد خاصی که در یک گوشه ایستاده است آیا عالم است یا نه. در این قسم سه نظر است.

• مرحوم نائینی قائل به برائت است و این را از باب اقل و اکثر ارتباطی می داند به این بیان که این صد نفر اجزاء برای موضوع می باشـند و ما شک داریم که موضوع ما صد جزء دارد و یا صد و یک جزء که در ما زاد برائت جاری می کنیم و این همانند نمازی است که شک داریم در آن سوره جزء است یا نه که در آنجا هم ما زاد را با مقراض برائت حذف میکنیم.

• حضـرت امـام این را از قبیـل شک در محصل می دانـد و می فرمایـد مولی از ما یک مفهوم بسـیط و مبین را می خواهـد که عبارت است از مجموع العلماء و ما بایـد یقین پیدا کنیم که این مفهوم بسـیط اتیان شده است از این رو باید احتیاط کنیم و آن فرد را هم اکرام کنیم.

• ما می گوئیم که بایـد قائل به تفصـیل شـد به این معناکه اگر مجموع به ما هو مجموع موضوع باشـد در اینجا حق با حضـرت امام است زیرا موضوع حکم یک عنوان بسـیط است که عبارت از است اکرام مجموع و در این صورت باید همه را اکرام کنیم تا بدانیم حکم مولی امتثال شده است ولی اگر مجموع عنوان خارج و مشیر به خارج باشد و در واقع حکم روی خارج اجرا می شود از این رو بعید نیست بگوئیم که این از باب شک در تکلیف است و در اکرام آن فرد زائد برائت جاری کنیم.

ص: ۴۷۸

۳. و اما قسم سوم که صرف الوجود است. در این قسم صد نفر عالم را می شناسم ولی یک فردی هم وجود دارد که نمی دانم عـالم است یا نه در این قسم نمی توانم فقط آن فرد را اکرام کنم بلکه بایـد یکی از آن صـد عالم را اکرام کنم زیرا بایـد یقین کنم که امر مولی امتثـال شـده است و در مقـام امتثال بایـد ابتـدا موضوع را احراز کنیم و نمی توانیم با امتثال مشـکوک مطمئن شوم که امر مولی امتثال شده است.

تم الکلام فی الشبهه المصداقیه الوجوبیه النفسیه فی العام الاستغراقی و المجموعی و صرف الوجود.

اما الکلام فی الشبهه المصداقیه الوجوبیه الغیریه. این هم تصورا بر سه قسم است ولی در خارج فقط یک مصداق دارد و ما بقی صرف تصور است و آن همان صـرف الوجود است. این قسم اسـتغراقی ندارد زیرا نمی شود که شـرع مقدس همه ی اجزاء آن را واجب کند و یا اینکه به شکل عام مجموعی اقدام کند و فقط صرف الوجود در آن متصور است مانند: صل مع السوره و من شبهه ی مصـداقیه دارم که سوره ی انشـراح به تنهایی کافی است یا اینکه باید آن را همراه سوره ی الضـحی خوانده شود (زیرا هر سوره به تنهـای کـافی است مگر در مورد سوره ی ضـحی و انشـراح که با هم یک سوره حساب می شود و هکـذا در مورد سوره ی فیل و سوره ی قریش) واضـح است که جزئیت نه از باب عام اسـتغراقی است و یا مجموعی. در این قسم حتما باید دو سوره بـا هم خوانـده شود زیرا مولی از من سوره ی کـامله را می خواهـد و من نمی دانم که و الضـحی به تنهـایی آیـا سوره ی کامله است یا نه و باید احتیاط کنیم تا مطمئن بشویم که امر مولی امتثال شده است.

ص: ۴۷۹

تا اینجا شش صورت را تمام کرده ایم.

اما الکلام فی الشبهه المصداقیه التحریمیه النفسیه این قسم ظاهرا دو صورت دارد:

۱. عام استغراقی: مانند لا تکرم الفساق من العلماء و صد عالم فاسق را می شناسم و آنها را اکرام نمی کنم ولی نمی دانم که فلان فرد که عالم است آیا فاسق هم هست یا نه آیا اگر اکرامش کنم حرامی را مرتکب شده ام یا نه؟ این از باب شک در تکلیف است به این معنا لا تکرم الفساق من العلماء در مورد کسی است که فسقش معلوم باشد ولی کسی که معلوم نیست را می توانم اکرام کنم.

۲. عام مجموعی: لا تکرم مجموع الفساق من العلماء. در این شق قطعا می توانم فرد مشکوک الفسقیه را هم اکرام کنم و حتی بالاتر از آن معلوم الفسق را هم می توانم اکرام کنم. زیرا مولی فرموده است که مجموع را اکرام نکن و من تا ۹۹ نفر از صد نفر را می توانم اکرام کنم و فقط صدمی را نباید اکرام کنم که با اکرام آن کلام مولی نقض می شود. از این رو چون می شود ۹۹ فرد که معلوم الفسق هستند را اکرام کرد به یقین مشکوک الفسق را هم می شود اکرام نمود.

۳. صرف الوجود: این فرض تصور ندارد زیرا در شرع موردی نداریم که مثلا مولی بفرماید لا تشرب الخمر که اگر من یک خمر را بنوشم این حکم نقض شود و دیگر تمام خمرها بر من حلال شود. بله در باب نذر تصور دارد و آن اینکه فردی نذر کرده است مثلا کسی سیگار می کشد و نذر می کند که تک تک سیگارها را نکشد. در این صورت هر نخ سیگار یک کفاره دارد ولی گاه نذر می کند که اصل سیگار را نکشد که اگر یک بار بکشد نذر حنث می شود و تمام می شود. حال اگر در یک مورد شک داشت که آیا سیگار است یا نه می تواند آن را بکشد.

ص: ۴۸۰

تا حال نه قسم را تمام کردیم.

اما الکلام فی الشبهه المصداقیه التحریمیه الغیریه. این قسم هم ظاهرا یک مصداق بیشتر ندارد و آن فقط در مورد عام استغراقی است مثلا مولی گفته است که هنگام نماز خواندن، اجزاء حیوان غیر ماکول نباید در بدن باشد. حال گاهی می دانم که این پشم شتر است که می توانم با آن نماز بخوانم و گاه پشم خرگوش است که نمی توانم ولی گاه پشمی است که از خارج آمده و ماهیت آن برای من معلوم نیست. البته واضح است که این قسم از باب عام استغراقی است (لاـ تصل فی ما لا یؤکل لحمه مطلقا) و شبهه ی هم موضوعیه است زیرا نمی دانم این پشم از غنم است یا خرگوش. در این مورد رساله های متعددی نوشته شده است به نام رساله فی اللباس المشکوک. از لحاظ بحث اصولی می گوئیم که در اجرای برائت باید که آیا معنای مانعیت این است که عدم اجزای این حیوان اخذ در واجب شده است یعنی می دانم که عدم صد حیوان در واجب اخذ شده ست ولی در مورد صد و یکمی شک دارم. واضح است که در این صورت برائت جاری می شود. ولی اگر معنای مانعیت این باشد که وجود آن افراد، ضد است نه آنکه عدمش اخذ شده باشد در این صورت هم می توانیم اصل برائت جاری کنیم و نماز با آن جزء مشکوک بخوانیم.

خلاصه اینکه هر جا که از باب شک در تکلیف باشد باید برائت جاری شود و اگر از باب شک در محصل باشد باید قائل به اشتغال شویم.

بقی هناك تنبیهات اربعه. این تنبیهات هم در فرائد است و هم در کفایه که ان شاء الله در جلسه ی بعد به آنها خواهیم پرداخت.

النقیصه السهویه ۸۹/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: النقیصه السهویه

شیخ بعد از آنکه اقل و اکثر را تمام می کند تنبیهاتی اربعه ای را عنوان می کند و محقق خراسانی هم آنها را آورده است. این تنبیهات یک نوع تمرین اجتهاد است.

التنبیه الاول: فی النقیصه السهویه

بحث در سهویه است نه عمدیه زیرا واضح است که نقیصه ی عمدیه و کم کردن عمدی اجزاء نماز، موجب بطلان نماز است ولی در تنبیه دوم که بحث زیاده است هم عمدی را بحث می کند و هم سهوی را زیرا خیلی روشن نیست که زیادی عمدی نماز را باطل کند زیرا فرد تمام اجزاء لازم را که مولی به آن امر کرده بود آورده است و چیزی را هم اضافه کرده است که باید مورد بحث قرار گیرد که آیا عمل را باطل می کند یا نه بر خلاف نقیصه ی عمدی.

و ینبغی تقدیم امور:

الامر الاول: شیخ بحث را این چنین مطرح می کند: اذا ثبت جزئیه شیء فهل الاصل رکنیته او لا؟ مراد شیخ از رکنیت در اینجا چیست؟ آنچه ما در فقه رکن می دانیم چیزی است که هم نقیصه ی آن و هم زیاد کردن آن چه عمدا باشد چه سهوا موجب بطلان نماز است (مانند رکوع) ولی مراد شیخ در اینجا معنای دیگری است و آن این است که اگر جزئیت چیزی ثابت شد آیا باید حتما اتیان شود به این معنا که اگر اتیان نشود عمل باطل است یا نه (رکن در کلام شیخ فقط نقیصه را شامل می شود و زیادی را در بر نمی گیرد.)

ص: ۴۸۲

الامر الثانی: جعل جزئیت بر چند قسم است:

۱. گاهی لسان جعل، وضعی است به این معنا که از همان ابتدا جزئیت را جعل می کند مانند (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) و یا (لا صلاه لمن لم یقم صلبه) یعنی کسی که می خواهد به رکوع برود یا قبل یا بعد باید بر خیزد.

۲. گاه لسان دلیل ظاهرش تکلیف است ولی روح و باطنش وضع کردن جزئیت است. مانند: (لا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) ظاهر این دلیل حکم به وجوب وضو است ولی باطن آن این است که طهور جزء و شرط نماز است. از این رو اگر کسی نماز نخواند دو تنبیه ندارد تا یکی برای نماز نخواندن باشد و یکی برای وضو

نگرفتن.

۳. گاهی لسان دلیل هیچ یک از دو مورد فوق نیست و آن زمانی است که دلیل لبی باشد (دلیلی که لفظ ندارد) مثلا استقرار در حال نماز (یعنی انسان نباید هنگام خواندن حمد و سوره حرکت کند) که دلیل آن لسان ندارد بلکه مثلا اجماع بر آن دلالت دارد و چون لسان ندارد نمی دانیم که جعل آن از باب وضع جزئیت و شرطیت بوده است یا از باب جعل تکلیف.

الامر الثالث: این مقدمه مهم است.

اگر من نماز بخوانم ولی سوره را فراموش کنم (در این فرض سوره نامش منسی است و بقیه ی نماز را ما عدی المنسی می نامند.) و این خود بر چهار نوع است:

۱. نوع اول: جائی که هم دلیل مرکب اطلق دارد و هم دلیل منسی مانند (لا تترک الصلاه بحال) این دلیل ما عدی المنسی است که اگر کسی سوره را نخواند ما عدای آن اطلاق دارد و می گوید که حتما باید ما بقی آورده شود (هرچند سوره هم آورده نباشد) در هر صورت نماز باید اتیان شود و آنجا که دلیل منسی اطلاق دارد مانند (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) یعنی اگر فاتحه الکتاب را نیاوردی اصلا نماز مورد قبول نمی باشد حتی اگر نسیانا فاتحه را نخوانم.

ص: ۴۸۳

۲. دوم اینکه نه دلیل مرکب و نه دلیل جزء هیچ کدام اطلاق ندارد. مانند (اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل) این دلیل فقط زمان را بیان می کند ولی اینکه اگر این نشد ما عدا را حتما باید بیاوریم دیگر در این دلیل به آن اشاره نشده است و هکذا در مورد دلیل جزئیت (منسی) که گاه اطلاق ندارد مثلا در جایی که دلیل لبی است همانند استقرار و تکان نخوردن در حال نماز که چون لبی است و لفظ ندارد نمی توان از آن اطلاق را استفاده کرد.

۳. دلیل منسی اطلاق دارد ولی دلیل مرکب اطلاق ندارد

۴. عکس مورد سوم.

معنای اطلاق این است که شیء مورد مطالبه ی مولی است هم در حال عمد و هم در حال سهو. اطلاق مرکب می گوید که مرکب باید در هر صورت اتیان شود که یک جزء آورده شود و چه نشود. اطلاق جزء هم می گوید آن جزء باید چه در صورت عمد و سهو حتما اتیان شود و الا عمل باطل است.

اذا علمت هذه الامور الثلاثه فلنبحث عن الصور الاربعه.

الصوره الاولی: اذا لکان لدلیل المرکب و لدلیل المنسی اطلاق.

هر دو دلیل اطلاق دارد و به ما می گوید که حتما باید هم مرکب و هم منسی اتیان شود و چه عمدا و چه سهوا ترک شود مشکل زا می باشد. حال اگر نمازی خواندیم و فاتحه الکتاب را فراموش کردم حال آیا نمازم صحیح است یا نه؟

دلیل مرکب و منسی با هم تعارض دارند زیرا دلیل مرکب می گوید اگر فاتحه هم نیامد باید مرکب را بدون آن آورد ولی دلیل جزء می گوید که بدون فاتحه نماز بی اثر است. از این رو هر دو با هم تعارض کرده و تساقط می کنند و نمی توانیم حکم به صحت نماز کنیم.

ص: ۴۸۴

ولی حکم به تعارض را می توان به دو شکل رفع نمود:

راه اول: تقدیم اطلاق دلیل المنسی علی اطلاق دلیل المرکب. به این معنا که لا صلاه الا بفاتحه الکتاب را بر بر دلیل لا تترک الصلاه بحال مقدم کنیم. در نتیجه باید حکم به بطلان نماز کنیم. وجه تقدیم این است که دلیل اطلاق جزء اخص است و دلیل اطلاق مرکب اعم است در نتیجه (لا تترک الصلاه بحال) محدود می شود به غیر فاتحه الکتاب.

راه دوم: حضرت امام رحمه الله قائل به عکس مطلب فوق بود و راه دومی را اتخاذ کرده بود و می فرمود لا تترک بر لا صلاه الا بفاتحه الکتاب مقدم است زیرا لا تترک ناظر به مقام تشریع نیست بلکه ناظر به مقام عمل است زیرا ترک به مقام عمل نظارت دارد ولی لا صلاه الا بفاتحه الکتاب به مقام تشریع ناظر است و مقام عمل بر مقام تشریع حاکم است و فرد نمازش صحیح است. (حکومت عبارت است از اینکه دلیل متعرض چیزی شود که دلیل دیگر متذکر آن نباشد مثلا در ما نحن فیه دلیل لا تترک متذکر به مقام عمل است ولی لا صلاه متذکر مقام عمل نیست بلکه متذکر مقام انشاء است.)

نظر ما بر این است که اخص بر اعم مقدم است و نماز باطل است و راهی که ما ارائه می کنیم مسئله ی فقهی است نه اصولی و آن از باب قاعده ی لا تعاد است که می گوید لا تعاد الصلاه الا بخمسه الرکوع و السجود و الطهاره و الوقت و القبله و ما نحن فیه داخل در این مستثناها نیست بلکه داخل در مستثی منه است از این رو اگر فاتحه الکتاب سهوا ترک شود چون در میان آن پنج مورد نیست لازم نیست نماز دوباره خوانده شود.

ص: ۴۸۵

الصوره الثانیه: (در این صورت همان صوره سوم تقسیم بالا- را ذکر می کنیم) دلیل منسی اطلاق دارد بخلاف دلیل مرکب. یعنی دلیل منسی می گوید که نماز باید حتما با فاتحه الکتاب باشد و فاتحه الکتاب نباید علی در حال نسیان هم ترک شود و الا اصل نماز بی اثر و باطل است. ولی دلیل مرکب بی حال است و اطلاق ندارد مانند اقم الصلاه لدلوک الشمس تا آخر که فقط وقت پنج نماز را بیان می کند ولی اینکه اگر فرد جزئی از نماز را فراموش کند باید ما بقی را حتما بیاورد یا نه دیگر در دلیل فوق وجود ندارد (دلیل مرکب اطلاق ندارد). حال نمازی که بدون فاتحه خوانده شده است باطل است زیرا دلیل منسی اطلاق دارد و می گوید بدون فاتحه نماز کلا باطل است و دلیل اطلاق هم نمی تواند متعارض با آن باشد.

ان قلت: جزئیت همیشه از تکلیف انتزاع می شود. شیخ در رسائل در مبحث استصحاب مفصلا این بحث را مطرح کرده است که الاحکام الوضعیه (مانند جزئیت و شرطیت، مانعیت و قاطعیت) منتزعه من الاحکام التکلیفیه. به این معنا که احکام وضعیه، جعل مستقل ندارند. مثلا وقتی شارع می فرماید: اقم الصلاه لدلوک الشمس یعنی دلوک شمس برای نماز شرطیت دارد و هکذا لا- صلاه الا- بفاتحه الکتاب یعنی فاتحه جزء نماز است و لا مثلا از لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه که حکمی تکلیفی است مانعیت استفاده می شود.

بنابراین اگر جزئیت را از تکلیف انتزاع می کنیم این مشکل ایجاد می شود که تکلیف از آن ذاکر است نه فرد ناسی لذا تکلیف به عهده ی ذاکر است و جزئیت هم در حق او معتبر است بنابراین اگر کسی نسیانا حمد را ترک کرد اشکال ندارد زیرا وقتی منشا انتزاع فقط صورت ذاکر را می گیرد منتزع هم فقط ذاکر را شامل می شود و دیگر اطلاقی ندارد که هم ذاکر را شامل شود و هم ناسی را.

ص: ۴۸۶

قلت: قبول نداریم که جزئیت و شرطیت همیشه از احکام منتزع شود زیرا گاهی مستقلا قابل جعل هستند زیرا شارع مستقلا می تواند شرطیت را برای طهارت وضع کند و هکذا در مورد جزئیت و سایر احکام وضعیه. از جمله لا صلاه الا بفاتحه الکتاب مستقلا جزئیت را وضع می شود و در آن حکم تکلیفی نیست.

النقیصه السهویه ۸۹/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: النقیصه السهویه

شیخ بعد از آنکه اقل و اکثر را تمام می کند تنبیهاتی اربعه ای را عنوان می کند و محقق خراسانی هم آنها را آورده است. این تنبیهات یک نوع تمرین اجتهاد است.

التنبیه الاول: فی النقیصه السهویه

شیخ بحث را این چنین مطرح می کند: اذا ثبت جزئیه شیء فهل الاصل رکنیته او لا؟ و بحث در این بود که اگر چیزی جزء شد آیا فقط در صورت علم جزء است (شرط علمی و یا شرط ذُکری) و یا هم در صورت علم جزء است و هم در صورت نسیان.

همان طور که گفتیم در اینجا چهار صورت متصور است. گاه دلیل مرکب (ما عدی المنسی) اطلاق دارد و هم دلیل منسی و هر دو هم حالت ذکر را شامل می شود و هم حالت سهو و نسیان را دلیل

اگر من نماز بخوانم ولی سوره را فراموش کنم (در این فرض سوره نامش منسی است و بقیه ی نماز را ما عدی المنسی می نامند.) و این خود بر چهار نوع است:

نوع اول جائی بود که هم دلیل مرکب اطلق دارد و هم دلیل منسی مانند (لا تترک الصلاه بحال) این دلیل ما عدی المنسی است که اگر کسی سوره را نخواند ما عدای آن اطلاق دارد و می گوید که حتما باید ما بقی آورده شود (هرچند سوره هم آورده نباشد) در هر صورت نماز باید اتیان شود و آنجا که دلیل منسی اطلاق دارد مانند (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) یعنی اگر فاتحه الکتاب را نیاوردی اصلا نماز مورد قبول نمی باشد حتی اگر نسیانا فاتحه را نخوانم. در این بخش دو نظر ما بود به نظر ما دلیل منسی مقدم بود و نماز باطل و به نظر امام دلیل مرکب مقدم بود و بیانش گذشت.

ص: ۴۸۷

و اما صورت دوم در جایی است ک دلیل منسی اطلاق دارد بخلاف دلیل مرکب. یعنی دلیل منسی می گوید که نماز باید حتما با فاتحه الکتاب باشد و فاتحه الکتاب نباید علی در حال نسیان هم ترک شود و الا اصل نماز بی اثر و باطل است. ولی دلیل مرکب اطلاق ندارد مانند اقم الصلاه لدلوک الشمس تا آخر که فقط وقت پنج نماز را بیان می کند ولی اینکه اگر فرد

جزئی از نماز را فراموش کند باید ما بقی را حتما بیاورد یا نه دیگر در دلیل فوق وجود ندارد (دلیل مرکب اطلاق ندارد).

سپس ان قلتی را مطرح کردیم و آن اینکه جزئیت از حکم تکلیفی انتزاع می شود تکلیف مربوط به حالت ذکر است از این و وقتی منشا انتزاع فقط صورت ذاکر را می گیرد منتزع هم فقط ذاکر را شامل می شود و دیگر اطلاقی ندارد که هم ذاکر را شامل شود و هم ناسی را.

در جواب گفتیم که قبول نداریم که جزئیت و شرطیت همیشه از احکام، منتزع شود زیرا گاهی مستقلا قابل جعل هستند زیرا شارع مستقلا می تواند شرطیت را برای طهارت وضع کند و هکذا در مورد جزئیت و سایر احکام وضعیه.

ان قلت: آیا در قسم دوم می توانیم جزئیت فاتحه الکتاب را به وسیله ی برائت شرعی (رفع عن امتی ما لا یعلمون) حذف کنیم زیرا ناسی هم نوعی لا یعلمون است زیرا هنگام نسیان او هم علم ندارد.

قلت: اولا لا یعلمون کسی را شامل می شود که اصلا نداند نه آنکه بداند و فراموش کرده باشد (چه حکم را فراموش کرده باشد و چه موضوع را)

ص: ۴۸۸

ثانیا: اگر حدیث رفع این مورد را هم شامل شود می گوئیم حدیث رفع توانائی مقابله با دلیل اجتهادی را ندارد زیرا دلیل اجتهادی که می گوید لا صلاه الا بفاتحه الکتاب اطلاق دارد و هم حالت ذکر را شامل می شود و حالت سهو و با وجود این دلیل دیگر حدیث رفع که اصل است و فقط در جائی جاری می شود که دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد نمی تواند کارساز باشد.

خلاصه در این صورت قائل به بطلان نماز هستیم.

بله با توجه به دلیل اجتهادی می توانیم این قسم را صحیح کنیم و آن اینکه از قسمت دیگر حدیث رفع استفاده کنیم و آن بخشی است که می گوید رفع عن امتی ... النسیان و بگوئیم که جزئیت فاتحه الکتاب در صورت نسیان دیگر جزء نیست. البته این سؤال مطرح می شود که ما به تازگی گفتیم که لاـ صلاه الاـ بفاتحه الکتاب دلیل اجتهادی است و با وجود آن نوبت به حدیث رفع نمی رسد. ما در جواب می گوئیم در حدیث رفع فقط بخش ما لا یعلمون اصل است زیرا در آن شک اخذ شده است و وقتی با وجود دلیل اجتهادی شک در کار نباشد نوبت به ما لا یعلمون نمی رسد ولی در سایر فقرات حدیث رفع، رفع ها واقعی می باشد و همه دلیل اجتهادی می باشد و به عبارت دیگر ما لا یعلمون در جایی جاری می شود که دلیل اجتهادی نباشد ولی نسیان، اکراه و اضطرار در جایی جاری می شود که دلیل اجتهادی وجود دارد و حدیث رفع آنها را محدود می کند به غیر اکران و اضطرار و نسیان مثلا اکل میته حرام است مطلقا و حدیث رفع می گوید که آن دلیل فقط منحصر به صورت اختیار است نه اضطرار و هکذا بنابراین در ما نحن فیه دلیل اجتهادیه می گوید که نماز بدون فاتحه الکتاب باطل است مطلقا چه عمدا ترک شود و چه سهوا ولی حدیث رفع آن را تخصیص می زند و می گوید اگر نسیانا ترک شود اشکال ندارد.

ص: ۴۸۹

الصوره الثالثه: این صورت عکس صورت دوم است و آن اینکه دلیل مرکب اطلاق دارد مانند لا تترک الصلاه بحال ولی دلیل جزء اطلاق ندارد زیرا دلیلی است لبی مثلاـ اجماع داریم که هنگام نماز نباید زیاد تکان خورد. حال فردی است که در نماز سهوا تکان می خورد. واضح است که نماز او صحیح است زیرا دلیل مرکب می گوید که غیر از تکان خوردن آنچه باقی مانده است نماز است و باید حتما اتیان شود و تکان خوردن هم چون دلیل لبی است و باید در آن به حد متیقن اکتفا کنیم می گوید که فقط حالت عمد را شامل می شود و در نتیجه اگر کسی سهوا تکان بخورد نماز صحیح است و حدیث رفع هم آن را رفع می کند.

الصوره الرابعه: در این صورت نه دلیل مرکب و نه دلیل جزء هیچ کدام اطلاق ندارد. در اینجا دیگر ادله ی اجتهادیه ای وجود ندارد و فقط باید سراغ اصول عملیه رویم. از این رو به راحتی سراغ حدیث رفع می رویم و در مورد کسی که نماز خواند و بدنش هم حرکت می کرد می گوئیم که نمازش صحیح است زیرا دلیل اجتهادی اطلاق ندارد تا صورت نسیان را هم شامل شود و حدیث رفع به راحتی صورت نسیان را حذف می کند و می گوید نمازی که نسانا با حرکت خوانده شده صحیح است.

ثم ان ههنا اشکال و آن اینکه اگر بخواهیم این نماز را برای ناسی درست کنیم (در مواردی که گفتیم درست است) باید ابتدا یک خطاب برای ناسی درست کنیم و بگوئیم که ایها الناسی بفاتحه الکتاب فقط اگر عمدا ترک کنی نمازت باطل است و اگر نسیانا ترک کنی اشکال ندارد. واضح است که با این خطاب او ذاکر می شود و حال آنکه بحث ما در جایی است که نسیان باقی بماند. شیخ این مطلب را ذکر کرده است و جواب هایی هم از آن داده است.

ص: ۴۹۰

نقول: جائی که ما عدی المنسی اطلاق دارد (مانند صورت سوم) همان خطابش کافی است و دیگر لازم نیست که خطاب مستقلی داشته باشد. بله مشکل در صورت دوم و چهارم ایجاد می شود که ما عدی المنسی اطلاق ندارد.

بله در صورت اول چون اطلاق مرکب با جزء تعارض پیدا می کرد و تساقط می کردند و هکذا در صورت دوم که اصلا ما عدی المنسی اطلاق ندارد و در صورت چهارم هم که اصلا هر دو اطلاق نداشتند به مشکل بر می خوریم که چگونه فرد ناسی خطاب داشته باشد.

مرحوم شیخ می گوید که می توان به ناسی به عنوان ملازم خطاب کنیم یعنی ناسی ملازمی دارد و غالبا کسانی که ناسی هستند با یک خصوصیت بدنی همراه هستند مثلا مزاجشان بلغمی و سرد است که موجب نسیانشان می شود از این رو می توان ناسی را با عنوان بلغمی خطاب کرد و گفت ایها البلغمی لا صلاه الا بفاتحه الکتاب.

نقول: واضح است که این جواب چیز محکم و متقنی نیست و ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب های دیگر را مطرح می کنیم.

النقیصه السهویه ۸۹/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: النقیصه السهویه

بحث در این است که اگر انسانی بخشی از اجزاء نماز را فراموش کند و آن جزء رکن نباشد آیا می توان نماز آن را تصحیح کرد یا نه؟

صورت چهارگانه ای را تصویر کردیم.

خلاصه اینکه اگر دلیل مرکب (ما عدی المنسی) اطلاق داشته باشد به این معنا است که عمل مطلوب مولی است چه جزء منسی را بیاوریم یا نه و اگر نیاوریم ما بقی آن را باید بیاوریم. اگر دلیل جزء (دلیل منسی) اطلاق داشته باشد نتیجه عکس می شود یعنی آن جزء محبوب مولی است و باید حتما اتیان شود و اگر نتوانیم و یا فراموش کنیم ما بقی عمل دیگر به درد نمی خورد (از این رو این دو اطلاق با هم در تعارض هستند) با توجه به این نکته به بررسی صور چهارگانه می پردازیم.

ص: ۴۹۱

۱. دلیل مرکب (ما عدی المنسی) اطلاق دارد و دلیل جزء (دلیل منسی) اطلاق ندارد (در این صورت ما بقی نماز را باید بیاوریم و نمازمان صحیح است.)

۲. هر دو دلیل اطلاق دارد.

۳. ما عدی المنسی اطلاق ندارد ولی دلیل منسی اطلاق دارد

۴. هیچ یک اطلاق ندارد.

در همه ی این موارد اگر بخواهیم عمل ناقص را صحیح کنیم احتیاج به امر داریم.

ان قلت: اگر نتوانیم برای ما عدی المنسی (عمل ناقص) امر درست کنیم آیا هیچ راهی برای تصحیح عمل وجود ندارد؟

قلنا: یک راه وجود دارد و آن علم به ملاک است یعنی بدانیم که عمل ناقص وافی به مصلحت کامل هست و بدانیم که این عمل ناقص که یک جزء را نسیانا نیاوردیم ملاک معراج مؤمن را دارا است.

بله مشکل این جواب این است که ما به غیب نداریم و از کجا باید بفهمیم که این عمل ناقص ملاک لازم را دارا است یا نه؟

حال به سراغ این مطلب می رویم که آیا برای ما عدی المنسی در حال نسیان می توان امر درست کرد یا نه؟

در این مورد سه بیان وجود دارد:

البیان الاول للمحقق خراسانی: انسان عالم و ساهی هر دو مامور به ناقص هستند یعنی هر دو مامورند که مثلا ارکان نماز را بیاورند. غایه ما فی الباب ذاکر به امر جدید واجب دیگری هم دارد و آن این است که مثلا سوره و دیگر اجزاء را بیاورد از این رو امر اول روی عمل ناقص است که همان خصوص ارکان است از این رو ساهی عملی را آورده است که امر داشته است ولی غایه ما فی الباب شرع مقدس نسبت به ذاکر تکالیف دیگری را هم اضافه کرده از این رو کسی که این اجزاء بعدی را فراموش کند عمل اولش که دارای ارکان است دارای امر است و عملش صحیح می باشد.

ان قلت: فرد ساهی کدام امر را قصد کرده است؟ زیرا خودش را ذاکر می داند و امر ذاکر را قصد کرده است و حال آنکه وظیفه ی او قصد امر ناقص بوده است زیرا ساهی است و نمی تواند امر ذاکر را اتیان کند زیرا در مقام عمل او یک جزء را فراموش کرده و نخواهد آورد. فما قصده لم یکن مامورا به و ما کان مامورا به لم یقصده.

قلنا: ما نحن فیه از قبیل خطا در تطبیق است.

توضیح ذلک: وارد مسجد شدم و آن مسجد امام راتب داشت و اتفاقا در آن روز امام جماعت عوض شد و فرد عادل دیگری به جای او آمد. من به نیت امام راتب به او اقتدا کردم و بعد فهمیدم که فرد دیگری بوده است. این نماز در یک صورت صحیح است و آن در صورتی است که اگر در اول نماز به من می گفتند که فرد جدیدی به نام فلانی امام جماعت شده است باز هم من به او اقتدا می کردم. در ما نحن فیه هم فرد ساهی تصمیم دارد که امر فعلی را نیت ولی به اشتباه امر ذاکر را نیت کرده است و نمازش صحیح است و این از باب خطا در تطبیق می باشد.

البیان الثانی للشیخ انصاری: ممکن است ناسی به عنوان ناسی امر نداشته باشد زیرا اگر بگوئیم اینها الناسی للسوره او سریع ذاکر می شود از این رو باید از باب امر به ملازم جلو برویم یعنی غالبا کسانی که ناسی هستند سرد مزاج هستند از این رو بگوئیم ایها الملکف البارد المزاج افعل ما عدی المنسی و با این امر برای او امری درست کنیم.

ص: ۴۹۳

یلاحظ علیه: اولا از کجا معلوم که سرد مزاجان کم حافظه هستند.

ثانیا: مگر افراد، امر جداگانه و خصوصی دارند تا به ناسیان، جداگانه امر شود؟

خلاصه این دو جواب فقط مشکلی امکان را حل کرد نه عمل را و هر دو می گفت که این امکان هست که ناسی از این دو را امر داشته باشد. این دو جواب فقط گفت که این امکان هست که از این دو طریق امری وجود داشته باشد ولی در مقام عمل آیا چنین هم واقع شده باشد دیگر ثابت نمی شود. از این رو به سراغ جواب سوم می رویم که این مشکل در مقام عمل حل شده است:

البیان الثالث للمحقق البروجردی و للامام: بالاراده الاستعمالیه ساهی و ذاکر هر دو مامور به عمل کامل هستند و همه مامور به اقم الصلاه هستند و نماز هم برای صحیح وضع شده است نه ناقص (بر خلاف محقق خراسانی که می گفت هر دو مامور به ناقص هستند و غایه ما فی الباب ذاکر امر جداگانه ای که تکمیلی است را دارا می باشد) بعد به اراده ی جدیه مواردی در مورد ساهی استثناء شده است یعنی اگر ساهی اگر نماز را بدون سوره آورد اشکال ندارد.

مثلا مسافر و حاضر هر دو به اراده ی استعمالیه مخاطب به اقم الصلاه لدلوک الشمس هستند ولی به اراده ی جدیه مسافر باید دو رکعت بخواند و حاضر چهار رکعت.

از این رو گفتیم که عالم بعد از تخصیص حقیقت است زیرا به اراده ی استعمالیه اکرم العلماء در همه ی افراد عالم وضع شده است و بعد اگر بگوئیم که لا تکرم فساق العلماء این دیگر اراده ی استعمالیه اولیه را خراب نکرده است بلکه از اراده ی جدیه پرده بر می دارد. از این رو در ما نحن فیه همه ی افراد اعم از ذاکر، ناسی، حاضر، مسافر، حائض و غیره همه به اراده ی استعمالیه یک امر دارند ولی به اراده ی جدیه موارد با هم متفاوت می شود.

مضافا بر این از باب امر به ملاک جلو آمدن چیزی است که اخیرا در اصول و در فقه مطرح شده است و با اصول اصلی شرع تطابق ندارد زیرا کسی علم به غیب ندارد که بتواند به ملاک اصلی و اینکه تحصیل شده است یا نه دسترسی داشته باشد.

النقیصه السهویه و الزیاده العمدیه و السهویه ۸۹/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: النقیصه السهویه و الزیاده العمدیه و السهویه

بحث در مورد انسانی است که ناسی است و سوره را فراموش کرده است. دل جلسه ی قبل گفتیم که این فرض چهار صورت دارد: جائی که دلیل مرکب و جزء هر دو اطلاق دارند. جائی که هیچ یک اطلاق ندارد و جائی که دلیل مرکب اطلاق دارد به خلاف دلیل جزء و صورت آخر عکس آن است.

در موردی که دلیل مرکب اطلاق داشته باشد و دلیل جزء نه یقینا نماز فرد صحیح است زیرا دلیل مرکب می گوید که عمل مرکب محبوب مولی است چه جزء باشد یا نه و دلیل جزء هم اطلاق ندارد تا بگوید که جزء محبوب مولی است و اگر نتوانستی بیاوری نمازت باطل است و باید در هر صورت آن را بیاوری.

بله در سه صورت دیگر مشکل ایجاد می شود و باید برای تصحیح عمل به سراغ امر برویم که اگر بتوانیم برای عمل ناقص (ما عدی المنسی) امر درست کنیم عمل صحیح می شود و الا نه.

در جلسه ی قبل سه راه برای تصحیح امر ذکر کردیم. اکنون به سراغ کلام محقق نائینی و شاگردش می رویم که قائل هستند اگر حدیث رفع را بیاوریم و جزئیت سوره را رفع کنیم دلیل بر این نمی شود که باقی مانده واجب است زیرا حدیث رفع حدیث رفع است نه حدیث وضع. (در جائی که ما عدی المنسی که همان دلیل مرکب است اطلاق دارد و دلیل منسی اطلاق ندارد اگر با حدیث رفع که صورت نسیان را رفع می کند بتوانیم لزوم جزئیت را در صورت نسیان از بین ببریم ما بقی امر دارد ولی در ما بقی صور چون امر ندارد مشکل ایجاد می شود و حدیث رفع هم فقط رفع می کند و دیگر ثابت نمی کند که ما بقی را باید اتیان کرد.)

ص: ۴۹۵

مرحوم نائینی می فرماید که امر واحدی وجود دارد که بر مرکبی که ده جزء دارد تعلق گرفته است وقتی نسیان امرش ساقط شد، امر واحد متعلق واحد می خواهد و متعلق که برود امر هم که روی مرکب ده جزئی رفته بود از بین می رود.

جواب این است که محقق نائینی تصور کرده است که امر مباشره و مستقیما روی ده جزء رفته است و در نتیجه اگر یک جزء برود امر مرکب هم از بین می رود ولی ما می گوئیم که امر روی عنوان صلاه رفته است نه روی مرکب و نسبت صلاه به اجزاء از باب اجمال و تفصیل است یعنی عنوان همان وجود اجمالی اجزاء است و اجزاء همان وجود تفصیلی عنوان است و این عنوان مقول به تشکیک است و هم به ده جزء صدق می کند و هم به اقل و یا اکثر از آن زیرا عنوان همان وجود اجمالی است

و مقید به صدق عنوان است که این عنوان هم بر تمام اجزاء که کاملا اتیان شوند صدق می کند و هم بر ما عدی المنسی.

به بیان دیگر اگر مولی به اراده ی استعمالیه بگوید اکرم العلماء این امر هم فاسق و هم عادل و همه ی انواع علماء را شامل می شود و اگر بعد از چند ماه بگوید لا تکرم الفساق من العلماء این استثناء موجب نمی شود که عام در باقی مانده حجت نباشد در ما نحن فیه هم مولی به اراده ی استعمالیه از همه خواسته است که ده جزء را بیاورند چه ناسی باشند و چه ذاکر و یا مسافر و حاضر. بعد به دلیل دوم گفته است که ای ناسی از تو سوره را نمی خواهم و هکذا و این موجب نمی شود که عام که همان اقم الصلاه باشد در ما بقی اجزاء حجت نباشد.

ص: ۴۹۶

التنبیه الثانی: فی الزیاده العمدیه و السهویه

ابتدا باید چند مورد را بررسی کنیم:

اول اینکه آیا زیادی در اجزاء متصور است یا نه (چه زیادی عمدی یا سهوی)

دوم اینکه آنی که اضافه می کنیم آیا باید از جنس نماز باشد یا ممکن است از جنس نماز نباشد مثلا گاه یک رکوع اضافه می شود که از جنس نماز است و گاه دو قدم بر می دارد و به جلو می رود که از جنس نماز نیست.

سوم اینکه آیا قصد در زیاده معتبر است و یا اگر فرد قاصد نباشد و زیاده کند باز هم صدق می کند؟

اما المطلب الاول: آیا می شود در جزء و شرط زیادی را تصور کرد یا نه؟

این اشکال چنین تصور می شود که مثلاـ فردی سوره ای را در نماز دو بار خوانده است حال آیا این سوره لا بشرط است یا بشرط لا. اگر لا بشرط باشد سوره را ده بار هم اگر کسی بخواند اضافه نیست زیرا لا بشرط یجتمع مع الف شرط و اگر بشرط لا می باشد (یعنی به شرط عدم زیادت) اگز کسی آن را دو بار بخواند دیگر اضافه نکرده است بلکه این از باب نقیصه می باشد. به این معنا که مولی سوره را به قید وحده بودن خواسته است و اگر کسی این را دوبار بخواند صفت وحدت را حذف کرده است و از این رو نقیصه شده است.

محقق خراسانی در کفایه از این اشکال جواب داده گفته است مرکب مقید به عدم زیادی است (بشرط لا) ولی جزء لا بشرط است از این رو اگر خود جزء را حساب کنیم دیگر زیادی در آن متصور نیست زیرا لا بشرط اخذ شده است و اگر ده بار هم اتیان شود باز نماز است و غیر نماز نیست ولی در مرکب عدم الزیاده ماخوذ است و اگر کسی سوره را دو بار بخواند وصف عدم الزیاده را کنار زده است.

ص: ۴۹۷

یلاحظ علیه: اولاـ ما در خود جزء می گوئیم: اینکه می گوئید جزء لا بشرط است و اگر ده بار هم اتیان شود اشکال ندارد معنایش این است که هرگز در جزء نتوانیم زیادی را تصور کنیم و اگر بشرط لا باشد در صورتی که تکرار شود در آن زیاده تبدیل به نقیصه می شود و اشکال بر می گردد و با بیان محقق خراسانی اشکال جواب داده نشد.

ثانیا: در خود جزء هم می شود زیادی را تصور کرد به این گونه که بگوئیم جزء بشرط لاـ است ولی آن را می توان آن را به دو شکل مطالعه کرد. اگر ذات الجزء را مطالعه کنیم اگر کسی آن را دو بار بیاورد اضافه تحقق یافته است و اگر کسی وصف جزء را در نظر بگیرد (یعنی جزء به وصف عدم تکرار) در این صورت اگر تکرار شود وصف آن حذف شده است و نقیصه می شود. بنابراین با توجه به ذات جزء می توان در آن زیاده را تصور کرد.

ثم ان المحقق الخوئی اجاب بجواب آخر: ایشان گفته اند که ما می گوئیم که جزء لاـ بشرط است و زیاده را هم تصور می کنیم. به این شکل که سوره به شکل صرف الوجود واجب است و صرف الوجود یتحقق بالفرد الاول و بقیه دیگر به نماز ارتباطی ندارد زیرا فرد سوره را مطابق آنچه مولی خواسته بود اتیان کرد زیرا مولی گفت سوره را بیاور و سوره هم به معنای صرف الوجود است و فرد با اتیان یک سوره آن را تمام و کمال اتیان کرد و از عهده ی تکلیف در آمد.

ص: ۴۹۸

یلاحظ علیه: این صرف الوجود لا بشرط است یا بشرط لا. اگر لا بشرط باشد در آن زیادی متصور نیست و اگر بشرط لا باشد زیاده در صورت تکرار به نقیصه بر می گردد فعاد الاشکال.

نقول فی حل الاشکال: در مسائل فقهی و اصولی نباید دقت فلسفی را به کار گرفت و اشکالات فوق همه از اینجا ناشی شده است که دقت فلسفی را داخل کرده اند و عرفا اگر کسی سوره را دوبار بخواند می گویند که در نماز چیزی را داخل کرده است. در روایت که آمده است (من زاد فی صلاته ...) مخاطبش عرف عادی است نه خصوص فیلسوفان. دقایق عقلی در معارف و کلام بسیار خوب و لازم است ولی در تعریف لغت و روایات باید به دید مردم و عرف دقیق همانند ابو بصیر، زراه و مجتهدین نگاه کنیم.

تم الکلام فی المطلب الاول و ان شاء الله در جلسه ی بعد ادامه ی مطالبی که در تنبیه دوم به عنوان مقدمه لازم است را بیان می کنیم.

الزیاده العمدیه و السهویه ۸۹/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الزیاده العمدیه و السهویه

قبل از بیان این بحث مقدماتی را باید ذکر کنیم و دیروز اولی مورد را مطرح کردیم و مربوط به تصور زیادی در اجزاء بود.

المطلب الثانی: اشتراط المسانخ فی الزیاده

آیا هم سنخ بودن با مرکب در زیادی شرط است یا غیر هم سنخ هم داخل می شود. مثلا گاه هم سنخ است مثلا کسی سوره و یا رکوع را دو بار می خواند ولی گاهی هم سنخ نیست مانند تکتف و اینکه هنگام نماز دست ها را روی هم بگذارد و یا بعد از و لا الضالین کسی آمین بگوید.

ص: ۴۹۹

جایی که هم سنخ باشند بحثش را در مطلب بعدی مطرح می کنیم و در این مطلب غیر مسانخ را مطرح می کنیم و می گوئیم در جایی که مسانخ نباشد گاه مرکب ما از امور تکوینی است در اینجا باید حتما باید هم سنخ باشد مثلا کاخی را می سازیم که باید ده ستون داشته باشد حال اگر چهارده ستون در آن بگذاریم می گویند این چهار ستون اضافی است زیرا مزید با مزید فیه هم سنخ است ولی اگر مزید با مزید فیه هم سنخ نباشد دیگر در آن زیادی صدق نمی کند مثلا اگر قرار باشد معجونی درست کنیم که حافظه را تقویت کند و ما اگر در آن کسی مقداری نمک یا آرد بریزد نمی گویند اینها اضافه است می گویند این امر اختلاط است و معجون را با چیز دیگر مخلوط کرده است و نمی گویند نمک در آن اضافه شده است.

اما در امور اعتباری به نظر ما اگر غیر مسانخ بدون قصد جزئیت باشد در آن زیادی صدق نمی کند مثلا کسی به دلیل خستگی

دست آنها را روی هم می گذارد ولی اگر قصد جزئیت داشته باشد در آن صورت زیادی محقق می شود.

خلاـصه امـور تکـوینی در اختیـار مـا نیست و تـابع واقع است و در آن مسانـخ قابـل زیـادی است و غیر مسانـخ نه ولی در امور اعتباری زیادی در اختیار من است که با قصد جزئیت زیادی محقق می شود و الا نه.

المطلب الثالث: آیا قصد جزئیت شرط است یا نه؟

فیه اقوال ثلاثه:

ص: ۵۰۰

القول الاول للمحقق النائینی: ایشان می فرماید در افعال قصد جزئیت شرط نیست و اگر کسی دو بار رکوع کند می گویند که زیادی را انجام داده است و اگر مورد از اقوال است مانند آمین گفتن در این صورت اگر قصد جزئیت داشته باشد اضافه صدق می کند و الاـ نه و می گویند که فرد مثلاـ در نماز دعایی کرد و ذکر الله در هر حال حسن است و آن را جزء عمل مرکب نمی دانند.

ایشان در کتاب الفوائد با تقریر محقق کاظمی می فرماید: در افعال در هر صورت حتی بدون قصد اگر تکرار شود عرفا زیاده محقق می شود از این رو در روایت آمده است که عزائم را در نماز نخوانید زیرا اگر بخوانید باید سجده کنید و سجود زیاده در فریضه است و حال آنکه کسی که سجده می کند به عنوان نماز سجده نمی کند بلکه به عنوان وجوب سجده برای آیه سجده می شود.

ولی در اقوال قصد لازم است.

یلاحظ علیه: در افعال که ما هم همین حرف را می زنیم ولی در اقوال می گوئیم که قصد جزئیت لازم نیست و همین مقدار که عمل مسانخ باشد عرفا می گویند در نماز چیزی زیاد کرد و دلیل اینکه محقق نائینی می گوید در اقوال اگر قصد نباشد زیادی محقق نمی شود این است که در روایت است ذکر الله فی کل حال حسن از این رو فرد می تواند در نماز قرآن بخواند و زیادی هم صدق نکند ولی ما می گوئیم بحث ما منهای این روایات است و اگر این روایات نبود عرفا در مورد کسی که به جای یک سوره دو سوره خوانده است زیاده صدق می کرد.

ص: ۵۰۱

به بیـان دیگر بحث مـا در مقـام ثبوت است که آیـا این موارد زیاده هست یا نه ولی کلام محقق نائینی که به آن روایات توجه داشت مقام اثبات است که این موارد که زیادی است اشکال ندارد.

القول الثـانی للمحقق الخوئی: قصـد جزئیت مطلقـا شـرط است چه از قبیـل افعال باشـد و چه از قبیل افعال. ایشان حتی در عالم اعتبار هم قصـد را شـرط می دانـد و می فرماید نماز مرکبی است از ماهیت های مختلف و متباینه تشـکیل شده است و آنی که همه ی آن مرکبـات را یک عمل واحـد قرار می دهـد همان قصـد است از این رو اگر بخواهـد چیزی به عنوان زیادی در نماز مطرح شود باید مورد قصد قرار گیرد چه از قبیل اقوال باشد و چه افعال.

نقول: بهتر است گفته شود که آنی که نماز را تحت یک عمل واحـد قرار می دهـد قصـد نیست بلکه دو چیز دیگر است یکی آنی اسـت که اولش تکـبیر و آخرش تسـلیم است و دیگر هیئـتی است که روی آن اجزاء کشـیده شـده است و آنهـا را از تفرد بیرون آورده است که همـان هیئت صـلاتیه است و مـا هر چیز را که در تحت این هیئت داخل کنیم اگر مسانـخ باشـد عرفا می گوینـد که در آن اضافه شـده است چه قول باشـد و چه فعل. بله در جزء غیر مسانـخ قصد لازم است زیرا اگر مسانخ نباشـند به هم جور در نمی آیند و فقط در امور اعتباریه با قصد می توان آن را جزء قرار داد.

القول الثالث و هو قولنا: قصد شرط نیست. (البته در مسانخ ولی در غیر مسانخ شرط است)

ص: ۵۰۲

المطلب الرابع: ما هو مقتضی القواعد الاولیه

یعنی اگر دلیل اجتهادی نـداشتیم مقتضای اصول عملیه چیست. این کار برای این است که در آینـده اگر دلیل اجتهادی داشتیم فبها و الا باید دلیلی داشـته باشـیم که بتوانیم سـراغ آن برویم. (بله اگر به دلیل اجتهادی دست یافتیم دیگر آن اصل به کار نمی آید.)

لا شک که در دو صورت مقتضای اصول عملیه بطلان است که عبارت اند از جایی که عدم الزیاده یا در مرکب اخذ شود و یا در جزئیت جزء مثلا مولی بگوید اقم الصـلاه بشـرط ان لا تضیف الیها شیئا و یا در جزئیت اخذ شود مانند لا قران بین السورتین یعنی نباید دو سوره با هم قرار گیرد که نماز باطل می شود.

امـا اگر نـدانیم که آیـا عـدم الزیاده قیـد مرکب یا قیـد جزئیت جزء قرار گرفته است و یا اینکه هر دو لا بشـرط است که اگر با زیاده همراه شود اشکالی به وجود نمی آید در این صورت اصل برائت جاری می شود زیرا در قید زائد شک داریم که در آن برائت جاری می شود و اصل عدم قید زائد است.

ان قلت: مـا نحن فیه از بـاب دوران امر بین المتبـاینین است زیرا نمی دانیم که واجب آیـا از قبیـل بشـرط لاـ است یـا از قبیـل لا بشـرط می باشد و آن دو هر کدام دو قسم از لا بشـرط مقسـمی هسـتند (لا بشـرط مقتسمی سه قسم دارد: لا بشرط، بشرط لا و بشرط شیء) و آن دو متباینین هستند. از این رو چگونه شما می گوئید که این از قبیل اقل و اکثر است به این معنا که آیا زیاده اخذ شده است یا نه و شک داریم که آیا اخذ شده است که اکثر باشد یا نه که اقل باشد. بلکه آن دو متباینین هستند.

ص: ۵۰۳

قلت: اشکال شما برای این است که دید عقلانی و دقت فلسفی را پیش گرفته اید و حال آنکه میزان در برائت و اشتغال کلفت زائده است و هر جا که در تکلیف زائد شک کنیم جایگاه برائت عقلی (عقاب بلا بیان) و برائت شرعی (رفع عن امتی) است و واضح است که اگر بشرط لا باشد تکلیف بیشتری بر ما تحمیل می شود که حق نداریم چیزی را اضافه کنیم از این رو اگر در آن شک کنیم برائت در آن جاری می شود بر خلاف آنکه لا بشرط باشد. خلاصه آنکه میزان در تشخیص اقل و اکثر کلفت زائده است و نه اجرای موازین فلسفی.

مثال دیگر: اگر شک داشتیم که سه کفاره ی وضع شده برای ماه رمضان آیا ترتیبی است یا تخییری. مقتضای اصل این است که تخییری باشد زیرا اقل کلفه است ولی ترتیبی اکثر کلفه است زیرا اول باید سراغ عتق رقبه بروم اگر نشد سراغ بعدی و اگر نشد سراغ سومی و این موجب تکلیف و کلفت زائده می شود.

ان قلت: تا اینجا گفتید که زیادی در نماز اشکال ندارد ولی آیا نمازی که با آن زیادی همراه شده است امر دارد یا نه؟ زیرا امر اصلی روی نماز رفته است با سه تا تسبیحات اربعه و ما ده تسبیحه آورده ایم حال امری وجود ندارد که روی چنین نماز رفته باشد.

قلت: این از باب خطا در تطبیق است زیرا کسی که در نماز اضافه می کند همان امر واقعی را قصد کرده است و خیال می کند که امر واقعی روی زیاده هم رفته است و الا اگر می دانست که این عمل مبطل می توانست باشد هرگز چنین کاری را نمی کرد او همان امر واقعی را قصد کرده است و اشتباها بر نماز همراه با زیاده هم آن را تطبیق کرده است.

ص: ۵۰۴

الی هنا تم المطالب الاربعه که به عنوان مقدمه در قسم دوم ذکر کرده بودیم و ان شاء الله فردا مطلب پنجم را بیان خواهیم کرد.

النقیصه الاضطراریه ۸۹/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شک در قاطع یا مانع بودن عمل.

اگر جزء بشرط لا اخذ شود یا در مرکب، عدم زیادی قید گردد در هر دو صورت اگر کسی در نماز اضافه کند نمازش باطل است زیرا ماتی به مطابق مامور به نیست ولی اگر جزء لا بشرط اخذ شود و یا مرکب لا بشرط باشد در صورت اضافه کردن عمل مبطل نیست.

اگر عملی مبهم باشد و ندانیم جزء یا مرکب در آن بشرط لا اخذ شده است یا به شکل لا بشرط در این صورت بنابر اصول اولیه نمازش صحیح است زیرا شک به این بر می گردد که عدم الزیاده در واجب اخذ شده است یا نه و این شک در تکلیف زائد است و در آن برائت جاری می شود.

محقق خراسانی می گوید که بعضی در اثبات صحت به استصحاب تمسک می کنند سپس می گوید که این بحث را در مبحث استصحاب مطرح می کنیم.

به نظر ما بهتر است که مطابق کتاب فرائد الاصول این بحث را مطرح کنیم. فنقول: اگر شک کنیم که زیادی بشرط لا اخذ شده است یا لا بشرط اگر کسی در نماز چیزی اضافه کند (چه زیادی مسانخ و چه غیر مسانخ) مثلا کسی در میان سوره ی حمد با صدا آروغ زند و احتمال می دهیم که این اضافات، قاطع یا مانع نماز باشد (مانع آن است که اثر مقتضی را از بین می برد مانند رطوبت که آتش را خاموش می کند و حدث برای نماز ولی قاطع آن است که هیئت اتصالیه را قطع کند از این رو در روایات گاه از بعضی افعال به قواطع تعبیر شده است مانند لا یقطع الصلاه الرعاف یعنی خون دماغ شدن قاطع نیست و یا در حدیثی آمده است لا تقطع الصلاه الا اربعه و در نماز خندیدن یا پریدن جزء قواطع است.)

ص: ۵۰۵

شیخ می فرماید در مورد قواطع اگر شک کنیم اضافه ی خاصی آیا قاطع است یا نه، هیئت اتصالیه ی سابق را استصحاب می کنیم و می گوئیم سابقا هیئت استصالیه در نماز باقی بود حال آیا آروغ زدن و یا لباس پوشیدن وسط نماز آیا آن هیئت را از بین برده است یا نه در این صورت همان هیئت اتصالیه ی سابق را استصحاب می کنیم.

توضیح بیشتر: موجودات بر دو قسم هستند: موجودی که قار الذات است یعنی همه ی اجزاء وجودش یکجا جمع شده است مانند جواهر (درخت، انسان از نظر حس) و موجودی که قار الذات نیست و وجودش پراکنده است و در گذشته و حال و آینده وجود دارد ولی در عین پراکندگی، بین همه ی اجزاء آن یک نوع وحدت اتصالیه وجود دارد مانند چشمه ای جوشان

که بخشی از آب آن در زمان گذشته بوده است و بخشی در زمان حال و آینده می باشد و یا حرکت ما به سمت جایی که متدرج الوجود است و تدیجا حاصل می شود ولی در عین حال بین اجزاء آن، وحدت اتصالیه وجود دارد و گاه چیزی مانع می شود و این حرکت را قطع می کند. حال اگر چیزی آن حرکت را از بین ببرد به آن قاطع می گویند. بنابراین اگر چیزی اثر مقتضی را از بین ببرد به آن مانع می گویند مانند لباس غصبی ولی اگر چیزی هیئت اتصالیه را از بین ببرد به آن قاطع می گویند.

اذا علمت هذا فاعلم: اگر کسی در وسط نماز عملی انجام داد مثلا لباسی را پوشید و شک داریم که این عمل قاطع باشد در این حالت هیئت اتصالیه ی سابق را استصحاب می کنیم و می گوئیم با عمل مذکور این هیئت شکسته نشد و نمازش صحیح است.

ص: ۵۰۶

نکته: وقتی ما نماز می خوانیم اذکار و حرکات مربوط به نماز جزء نماز است ولی سکنات ما مانند نفس کشیدن و یا مکث هایی که بین نماز انجام می دهیم جزء نماز نیست ولی به دلیل اینکه عمل نماز عملی است که تدریجا حاصل می شود و یک هیئت اتصالیه ای دارد که این اجزاء را به هم پیوند می دهد که اولش تکبیر است و آخرش تسبیح همه ی آنها هم جزء نماز محسوب می شوند.

بله اگر شبهه ی ما حکمیه باشد بهتر است در آن به اصل برائت تمسک کنیم ولی اگر شبهه موضوعیه باشد مانند آروغ زدن و لباس پوشیدن در این موارد بهتر است به استصحاب هیئت اتصالیه پناه ببریم (البته اذا کان الشک مرکزا علی القاطع)

ان قلت: استصحاب، اصل محرز است و برائت اصل غیر محرز و اصل محرز بر اصل غیر محرز حاکم است. (اصل برائت احراز واقع نمی کند و می گوید حال که من دلیلی پیدا نکردم برائت جاری می کنم ولی استصحاب اصل محرز است زیرا یقین سابق یک نوع طریقیت به حال شک دارد و از این رو مفید ظن است.) از این رو استصحاب بر اصل برائت مقدم است.

قلت: استصحاب بر اصل برائت مقدم است ولی در جایی که هر دو متخالف المضمون باشند ولی اگر هر دو متوافق المضمون باشند (مثل ما نحن فیه) در اینجا برائت بر استصحاب مقدم است. زیرا برائت اقل معونه است و استصحاب اکثر معونه می باشد زیرا در برائت صرف الشک کافی است ولی در استصحاب باید حالت سابقه ای هم داشته باشیم تا بتوانیم آن را استصحاب کنیم از این رو برائت راحت تر است و مقدم می باشد. بله اگر کسی به استصحاب تمسک کند اشکالی ندارد.

ص: ۵۰۷

گـاهی از اوقـات استصـحاب به شـکل دیگری بیـان می شود. (آنچه گفـتیم در مورد استصـحاب در مورد شـک در قـاطع بود) بعضی از اوقات شک ما گاه در قاطع است و گاه در مانع مثلا لباس مشکوکی بر تن من است مثلا لباسی است که نمی دانم از پشم گوسـفند است و یـا از پشم مـا لا یؤکل لحمه است و در آن پشم خرگوش هم وجود دارد. حال گاه از اول نماز این لباس مشکوک بر تن من بوده است در اینجا دیگر نمی شود استصحاب کرد زیرا حالت سابقه ندارد و گاه در وسط نماز آن لباس را بر تن کردم و یا عبا را بر دوش انـداختم. در اینجا بعضـی می گویند که استصـحاب عدم مانع می کنیم یعنی سابقا قبل از اینکه این لبـاس را بپـوشم مـانعی وجود نـداشت ولی بعـد از پوشـیدن نمی دانم که مـانع ایجـاد شـد یـا نه در این حـال عـدم مـانع را استصحاب می کنم.

حضـرت امام در تحریر می فرمایـد: این استصـحاب مثبت است و استصـحاب عدم مانع ثابت نمی کند که نماز بلا مانع خوانده شـده است. گاه مولی می گویـد: (صل خلف الرجل العادل) و ما شک داریم که آن رجل عادل که دیروز عادل بود آیا امروز هم عـادل است یـا نه در اینجا می توان عـدالت او را استصـحاب کرد (این از باب استصـحاب موضوع است). در این مورد امام می فرمایـد این استصـحاب مثبت است و حکم را ثابت نمی کنـد زیرا این ملازمه عقلی است و عقل می گویـد که اگر عدالت زیـد باقی است پس زیـد عادل است زیرا هر جا عرض باشـد قطعا معروض هم به آن عرض متصف است و هر جا که سـفیدی دیوار باشد پس دیوار هم سفید است.

ولی گاه موضوع را استصحاب نمی کنید بلکه قید را استصحاب می کنیم مثلا مولی گفته است: (اذا قامت البینه علی عداله زید فتصدق) حال بینه ای گفت که زید عادل است ولی دو روز بعد شک می کنم که آیا زید عادل است یا نه در اینجا عدالت زید را که با بینه ثابت شده بود استصحاب می کنیم و باید صدقه بدهیم.

یلاحظ علیه: اگر بخواهیم به این شکل سخت گیری کنیم خیلی از اصول اصل مثبت می شود مثلا ـ من شک دارم که هنگام غروب آیا آفتاب غروب کرده است یا نه و استصحاب می کنم که هنوز روز است در اینجا موضوع نماز در صبح است و استصحاب بقاء نهار ثابت نمی کند که نماز هم در صبح است مگر عقلا زیرا عقل می گوید که اگر ظرف هست قطعا مظروف هم در آن ظرف هست. یا نمی دانم وضویم باطل شده است یا نه در اینجا استصحاب بقای طهارت می کنم ولی این ثابت نمی کند که من متطهر هستم و حال آنکه امام صادق علیه السلام استصحاب طهارت کرد و فرمود: (لانک علی یقین من طهارتک و لا تنقض الیقین بالشک.) از این رو در این موارد نباید آن دقت ها را به خرج داد.

تم الکلام فی الاصول العملیه و گفتیم که مقتضای اصل عملی برائت است. و این اصل عملی در جایی کاربرد دارد که در مقام دلیل اجتهادی به دلیل خاصی برخورد نکنیم و چیزی دست ما را نگیرد و الا دلیل اجتهادی مقدم است.

اما متقضای ادله ی اجتهادیه: در ما نحن فیه سه دلیل اجتهادی وجود دارد:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أَذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَيْ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَهِ رَكْعَهً (یا مراد رکعت است یا رکوع) لَمْ يَعْتَدَّ بِهَا وَ اسْتَقْبَلَ صَلَاتَهُ اسْتِقْبَالًا إِذَا كَانَ قَدِ اسْتَيْقَنَ يَقِيناً. (وسائل الشیعه باب ۱۹ از ابواب الخلل الواقع فی الصلاه ح ۱)

در این روایت فقط رکعت (یا رکوع) مطرح شده است.

۲: بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ (متوفای ۲۵۰) عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَيُّوبَ (ثقه است) عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ (گاهی به او می گویند ناقوسی و تصور می کنند که مذهب است و حال آنکه محله ای است در کوفه و در هر حال او از اصحاب اجماع است) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَهُ. (همان مدرک ح ۲)

این روایت کلیه ی زیاده در نماز را شامل می شود و قبلا گفتیم که یا زیاده باید هم سنخ باشد و اگر نیست باید به نیت نماز آورده شود.

۳: حدیث مشهور لا تعاد است. این روایت از نظر سند صحیح است و اگر یک سند آن مشکل داشته باشد ولی سند دیگری هم دارد که به کلینی می رسد که هیچ مشکلی در آن نیست. (لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ)

و ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی این روایات خواهیم پرداخت.

قواعد اجتهادیه در اضافه کردن در عبادت ۸۹/۰۲/۰۷

ص: ۵۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قواعد اجتهادیه در اضافه کردن در عبادت

در ما نحن فیه سه دلیل اجتهادی وجود دارد:

۱: عَنْ زُرَارَةَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَيْ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَةِ رَكْعَةً (یا مراد رکعت است یا رکوع) لَمْ يَعْتَدَّ بِهَا وَ اسْتَقْبَلَ صَلَاتَهُ اسْتِقْبَالًا إِذَا كَانَ قَدِ اسْتَيْقَنَ يَقِيناً. (وسائل الشیعه باب ۱۹ از ابواب الخلل الواقع فی الصلاه ح ۱)

در این روایت فقط رکعت (یا رکوع) مطرح شده است.

۲: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ. (همان مدرک ح ۲)

در روایت دوم می گوئیم که اضافه کردن چیزی به نماز بر سه گونه است:

۱. گاه افزایش به این است که فرد یک رکعت را به نمازش اضافه می کند.

۲. گاه افزایش به شکل اضافه ی جزء است مثلا یک جزء از نماز را دوبار می خواند (تشهد را مثلا دو بار می خواند)

۳. گاه افزایش به این شکل است که زیادی غیر مسانخ را به نیت نماز می آورد مثلا تکتف را به نیت نماز می آورد و یا به نیت نماز آمین می گوید.

به نظر ما این روایت اطلاق دارد و هر سه مورد را شامل می شود و مطابق دلالت این روایت هر نوع زیادی در نماز چه عمدا باشد چه سهوا و چه جهلا و نسیانا و چه رکن و یا غیر رکن همه موجب بطلان نماز است (البته در صورتی که فقط این روایت را بررسی کنیم و الا با بررسی بقیه ی روایت نظر دیگری می دهیم.)

ص: ۵۱۱

محقق حائری در کتاب خود به نام الصلاه می فرماید که این روایت فقط رکعت را شامل می شود ایشان دو دلیل برای خود اقامه می کند:

دلیل اول: روایت اول شاهد است که فقط به زیادی رکعت اشاره می کند.

دلیل دوم: زاد به جایی اطلاق می شود که مزید با مزید فیه هم سنخ باشد مثلا عرب می گوید زاد الله عمرک یعنی اگر عمرت هفتاد است چند سالی بیشتر شود ولی اگر موردی باشد که آنچه اضافه می شود هم سنخ نباشد به آن اضافه نمی گویند مثلا اگر خداوند بعد از هفتاد سال فرد را از دنیا ببرد و بعد بهشت را به او عطا کند به آن اضافه کردن اطلاق نمی شود همین طور که ما نحن فیه فقط باید رکعت به نماز اضافه شود تا زیاده در آن معنا کند و الا تشهد و یا تکتف و آمین گفتن از سنخ نماز

نیست تشهد خود نماز نیست بلکه جزء نماز است و تکتف هم که اصلا جزء نماز نیست که اگر کسی آنها را اضافه کرد بگویند که او در نماز زیادتی ایجاد کرد.

یلاحظ علیه: اما روایت اولی را بعدا بررسی خواهیم کرد و معنای رکعت را مطالعه می کنیم و ثانیا: مثالی که ایشان زد و فرمود: زاد الله عمرك. کلمه ای است که عرب آن را استعمال نمی کند بلکه می گوید: طوّل الله عمرك. مضافا بر اینکه در عمر یک نوع زیاده بیشتر متصرف نیست و عمر یک موضوع بسیط متدرج است (همانند حرکت) و اضافه به آن جزء عمر چیزی متصرف نیست و اضافه در آن فقط باید هم سنخ خودش باشد و این بر خلاف نماز است که از افعال مختلفه و متباینه تشکیل شده است و قیاس امر مرکب به بسیط صحیح نیست. مثلا اگر معجونی باشد که برای تقویت اعصاب مفید باشد و فردی یک جزء را به شکل غیر متعارف به آن اضافه کند (مثلا دو برابر بریزد) عرفا می گویند که او در معجون اضافه کرده است و حال آنکه شکر مثلا جزئی از معجون است و خود معجون نیست هکذا اگر کسی در نماز تشهد را دو بار بخواند.

از این رو این حدیث همه نوع اضافه را شامل می شود چه رکعت باشد و چه جزئی از نماز و یا شیئی خارج از نماز که به نیت نماز داخل در نماز شده باشد. (مانند آمین گفتن به نیت اینکه بخشی از نماز است.)

اما الروایه الثالثه: حدیث لا تعاد

این حدیث را هم صدوق نقل کرده است و هم شیخ. سند شیخ مشکل دارد ولی سند صدوق بلا اشکال است.

اما سند صدوق: حدثنا سعد (سعد بن عبد الله قمی م. ۲۹۹ یا ۳۰۱) عن احمد بن محمد بن عیسی (ظاهرا م. ۲۸۰ است) عن الحسین بن سعید اهوازی (م. حدود ۲۵۰) عن حماد بن عیسی (م. ۲۱۲ و غریق جحفه است که در سیل غرق شد) عن حریز بن عبد الله سجستانی (اهل سیستان است) عن زراره بن اعین

این سند کاملا بدون اشکال است.

اما بحث در دلالت این روایت: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ.

ابتدا در لا تعاد بحث می کنیم: این حدیث بر خلاف روایت زراه که می گفت هر نوع زیاده ای در نماز موجب اعاده ی نماز است می گوید که بجز این ۵ مورد لازم نیست نماز را اعاده کنیم.

چهار گروه ممکن است در این حدیث داخل باشند:

۱. عامد: (کسی که عمدا در نماز کم یا زیاد می کند)

۲. جاهل متلفت (جاهل مقصر) (مسئله را نمی داند ولی می داند که دارد اضافه ای را انجام می دهد

۳. جاهل یا ناسی غیر ملتفت که موضوع را نمی داند یعنی نمی داند که لباس نجس است یا نه

۴. جاهل یا ناسی غیر ملتفت که حکم را نمی داند یعنی نمی داند که فلان چیز نجس است یا نه

اما عامد: واضح است که هرگز لا- تعاد او را شامل نمی شود زیرا معنا ندارد که شارع ابتدا دین خود را معرفی کند و بعد بگوید که هر چی می خواهی در آن کم و زیاد کن. بازگشت این امر به تناقض در تشریع است که قانونی را وضع کند و بعد بگویند که می توانید در این قانون دست ببریم و با میل خود کم و زیاد کنید.

اما جاهل مقصر: گاه قبل از نماز متوجه می شود گاه در اثناء و گاه بعد از نماز. اگر قبل از نماز است و می داند که مسئله ای هست که حکمش را نمی داند و بدون فراگیری مسئله نماز را می خواند واضح است که او داخل در مدلول این حدیث نیست زیرا حدیث لا تعاد فقط بعد از اتمام نماز را شامل می شود. اما در اثناء و یا بعد از نماز، او باید تحقیق کند و مسئله را بپرسد که آیا عملی را که انجام داده است صحیح بوده است یا نه. شارع مقدس نمی خواهد با حدیث لا تعاد جاهل پروری کند و بگوید لازم نیست مسئله را یاد بگیرید و نمازتان صحیح است.

خلاصه آنکه حدیث لا تعاد جاهل مقصر را شامل نمی شود.

اما جاهل و ناسی غیر ملتفت به موضوع و یا حکم: حدیث لا تعاد اینها را شامل می شود.

ص: ۵۱۴

نکته: حدیث زراره: مطلق است ولی حدیث لا تعاد خاص است.

ثم ان المحقق الحائری قال: این حدیث فقط ناسی و جاهل به موضوع را شامل می شود نه جاهل و ناسی به حکم را و الا اگر ناسی و جاهل حکم را شامل شود و آن دو مورد عفو باشند لازم می آید که قائل به تصویب اشعری شویم و بگوئیم که اصلا حکم الهی برای جاهل و ناسی وضع نشده باشد و از اول احکام الله تابع علم انسان باشد که اگر کسی عالم به حکم باشد حکم برای او منجز است و الا نیست.

واضح است که تصویب اشعری محال است زیرا مستلزم دور است زیرا اولا باید حکم باشد تا من علم پیدا کنم و از طرف دیگر حکم هم تابع علم است از این لا تعاد ناسی و جاهل به حکم را شامل نمی شود. بله طبق تصویب معتزلی اشکال دور پیدا نمی شود (معتزلی می گوید که حکم از اول برای همه چه عالم و جاهل وضع شده است ولی اگر اماره بر خلاف قائم شود واقع عوض می شود)

قاعده ی لا تعاد ۸۹/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ی لا تعاد

قاعده ی لا تعاد از قواعد فقهیه ای است که در کتاب صلاه بیشتری احکام را ثابت می کند و ما هم فقط از جنبه ی اصولی آن را مورد بحث قرار می دهیم.

در باب زیادی در نماز خواندیم که در حدیث من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده لفظ (زاد) هم مسانخ را شامل می شود و هم غیر مسانخ و اینکه در مورد حدیث زراره سخن می گوییم که از امام باقر نقل می کند (لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ) در جلسه ی قبل گفتیم که مکلف گاه از روی عمد جزئی را زیاد یا کم می کند و گاهی عامد است و یا شاک است (جاهل معتمد) و یا جاهل مرکب است و یا ناسی.

ص: ۵۱۵

اولی مسلما داخل در حدیث نیست زیرا اگر شارع از یک طرف چیزی را جزء قرار دهد و از زیادی و نقیصه جلوگیری کند دیگر معنا ندارد که به عامد بگوید شما می توانیم هم ترک کنی و هم اضافه کنی و الا این از باب تناقض در تشریع می شود. بعضی قولی از آیه الله بروجردی نقل کرده اند که ایشان بیان دیگری نیز داشته اند و آن این است که لا تعاد مربوط به کسی است که در مقام امتثال باشد و فردی عامدی که اجزاء را کم و زیاد می کند دیگر در مقام امتثال نیست و حدیث او را شامل نمی شود.

اما جاهل ملتفت (شاک): فردی که شک دارد آیا فلان بخش جزء هست یا نه. گفتیم که لا تعاد او را هم شامل نمی شود زیرا یا قبل از صلاه است و یا بعد از آن. اگر قبل از صلاه است او مسلما مخاطب به لا تعاد نیست زیرا لا تعاد مربوط به کسی است

که نمـازش را خوانـده و بعـد حکم اعـاده و عـدم آن مطرح می شود و اگر بعـد از صـلاه باشـد می گوئیم که فرد چون جاهل ملتفت است و می دانـد که شک دارد او بایـد دنبال تحصـیل علم باشد تا شـکش را در مورد احکام برطرف کند او باید حکم شرعی خود را یاد بگیرد.

اما جاهل به حکم و موضوع: جاهل به حکم یعنی کسـی که اصـلا نمی دانـد موی خرگوش در بدن نماز گزار مبطل است و یا جاهل به موضوع است یعنی کسـی که نمی داند که پشم مزبور مال خرگوش است و هکذا ناسی به حکم و موضوع. حدیث لا تعاد این دو مورد اخیر را شامل می شود.

ص: ۵۱۶

مرحوم شیخ حائری فرموده است که لا تعاد فقط در دو مورد است که عبارت است از کسی که جاهل به موضوع است یا ناسی به موضوع است ولی جهل و نسیان به حکم داخل در لا تعاد نیست به این بیان که معنای لا تعاد این است که این نماز صحیح واقعی است و مطابق آنچه در لوح محفوظ است می باشد و به همین دلیل احتیاج به اعاده ندارد و اگر جاهل به حکم و ناسی به حکم را بگیرد معنایش این است که احکام الله مختص به کسانی است که عالم به احکام باشند و الا اگر کسی جاهل باشد نه نجاست در حق او مانع است و نه چیز دیگر و این قول همان قول به تصویب ممتنع است کما اینکه در اوائل بحث حجیت ظن در رسائل است که اگر بگوئیم احکام الله تابع علم است مستلزم دور می شود زیرا علم در صورتی است که قبلا حکمی باشد تا علم به آن تعلق بگیرد و از طرف دیگر هم می گوئیم که حکم تابع علم است. (در اول معالم است که اگر بگوئیم احکام الله تابع آراء مجتهدین است معنایش این می شود که رای مجتهد به این بستگی دارد که در واقع حکمی باشد و از آن طرف هم حکم واقعی بستگی بر وجود رای و علم مجتهد دارد) و این قول همان قول اشعریه است ولی ما آن را باطل می دانیم و حتی بنابر اقوال معتزلیه هم می گوید که احکام الله بین عالم و جاهل مشترک است ولی اگر اماره بر خلاف واقع قائم شود، حکم واقع بر طبق مفاد اماره تغییر می کند که ما این قول را هم قبول نداریم از این رو لا تعاد دیگر جاهل و ناسی به حکم را شامل نمی شود زیرا در آن صورت یا باید به تصویب اشعری قائل شویم و یا تصویب معتزلی و ما که هر دو را قبول نداریم نمی توانیم قائل شویم که لا تعاد جاهل و ناسی به حکم را شامل می شود.

ص: ۵۱۷

یلاحظ علیه: ما می توانیم بگوئیم که احکام الله مشترک داریم و در عین حال قائل شویم که لا تعاد جاهل و ناسی به حکم را هم شامل می شود. به دو بیان:

اولا: اینکه محقق حائری گفت که لا تعاد معنایش این است که صحت در کسی که نمازش را ناقص خواند همان صحت واقعی و در لوح محفوظ است. زیرا ما می گوئیم که شارع مقدس بر ما تخفیف داده و به ما گفته است که در این موارد که شما جاهل به حکم هستیم من به همان مقدار که آورده اید اکتفا کرده ام و در این موارد به همان فرائض اکتفا کرده زیرا فرائض همان پنج موردی است که در حدیث آمده است و ما بقی آنها که در کلام رسول الله وجود دارد و جزء سنت اگر کم گذاشته شود اشکال ندارد. به عبارت دیگر این از باب اکتفا به ناقص است نه آنها نماز ناقص ما مطابق نماز صحیح در لوح محفوظ باشد.

ثانیا: احکام الله در سه مرحله بین افراد مشترک است و آن مرحله ی اقتضاء است (مصالح و مفاسد) و مرحله ی انشاء و فعلیت (یعنی وقتی که شارع آن را بیان کند) و در این سه مرحله احکام بین عالم و جاهل و ناسی و ذاکر مشترک است. فقط تفاوت در مرحله ی تنجز است که در این مرحله حکم در حق عالم و ذاکر منجز است که اگر انجام ندهد عقاب می شود ولی در حق جاهل و ناسی منجز نیست و این به هیچ وجه مطابق قول به تصویب نیست زیرا قائل به تصویب در همه ی مراحل قائل به عدم اشتراک است.

ص: ۵۱۸

از این رو حدیث لا تعاد شامل جاهل و ناسی که جاهل به حکم و موضوع هستند همه را شامل می شود.

مسئله ی دیگر در حدیث لا تعاد این است که گاه ما در صدر حدیث بحث می کنیم و گاه در ذیل.

ما ابتدا بحث ذیل را مطرح می کنیم چون بحث آن اندک است. ذیل همان الا من خمسه است (الطهور و الوقت...) الا من خمس هم نقیصه را شامل می شود و هم زیاده را یعنی رکوع و سجود را که می توان زیاد کرد اگر زیاد کنند یا کم کنند هر دو موجب بطلان است.

بعضی از علماء می گویند که ذیل حدیث فقط نقیصه را شامل است نه زیاده را مگر اینکه از دلیل خارج زیاده را استنباط کنیم. (اما سه تای اول (طهور، وقت و قبله) اصلا زیادی در آنها متصور نیست و فقط نقیصه ی آنها مبطل است.) زیرا اگر مبطل بودن زیادی هم داخل در حدیث باشد باید بگوییم که شارع آنها را بشرط لا اخذ کرده است و الا اگر لا بشرط اخذ کرده باشد اصلا بطلان زیادی در آنها معنا ندارد (زیرا لا بشرط یجتمع مع الف شرط) و از آن طرف هم اگر رکوع و سجود را به شرط لا حساب کنیم و فردی مثلا دو رکوع انجام دهد این از باب نقیصه می شود نه زیاده (یعنی از باب نقیصه ی صفت نه نقیصه الذات یعنی رکوع می بایست به شرط لا بود و شما که زیادی آوردید این صفت را از رکوع کم کردید) و اگر کسی بگوید که هم نقیصه الصفه را شامل می شود و هم نقیصه الذات را می گوئیم که در این صورت الا من خمس باید تبدیل به الا من سبع شود. (الوقت، الطهور، القبله، ذات الرکوع، ذات السجود، وصف الرکوع و وصف السجود) چون رکوع و سجود به شرط لا اخذ شده است اگر کسی آن ها را دو بار بخواند هر چند ذات آن دو را زیاد کرده است ولی وصف آنها که بشرط لا بوده است را از آنها گرفته است. بنابراین اگر بخواهیم همان خمسه را حفظ کنیم باید بگوئیم که حدیث فقط نقصان را شامل می شود نه زیادی را.

ص: ۵۱۹

یلاحظ علیه: در معنا کردن حدیث نباید فکر فلسفی را داخل نماییم و باید مطابق آنچه عرف می فهمد تفسیر کنیم و عرفا اگر کسی رکوع را زیاد کند به آن زیاده می گویند و توجه ندارند که با این کار وصف بشرط لا حذف شده است و در نتیجه وصف رکوع ناقص شده است.

تم الکلام فی البحث عن الذیل و گفتیم که حدیث هم زیاده را شامل می شود هم نقیصه را.

اما الکلام فی الصدر: و هو (لا تعاد الصلاه)

صدر حدیث که می گوید: لا تعاد الصلاه الا من خمسه با حدیث ابی بصیر معارض است که می گوید (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) و تعارض آنها از باب عامین من وجه است (مانند اکرم العالم و لا تکرم الفاسق که اکرم العالم یقینا شیخ انصاری را شامل می شود ولی لا تکرم الفاسق یک انسان غیر عالم که فاسق را شامل می شود که عالم نیست و محل تعارض در شریح قاضی است که هم عالم است و هم فاسق و این از باب عامین من وجه است و دلیل اول می گوید اکرم و دومی می گوید لا تکرم) در این جا بحث است که محل اجتماع باید در تحت کدام دلیل باشد.

در ما نحن فیه هم در دو جا بحث نیست یکی جایی که کسی سوره ی نماز را زیاد بکند در اینجا من زاد فی صلاته آن را شامل می شود ولی لا تعاد به آن کاری ندارد.

اگر کسی رکوع را نخواند در اینجا لا تعاد آن را شامل می شود ولی من زاد آن را شامل نمی شود.

ص: ۵۲۰

محل تنازع در جائی است که کسی سوره را زیاد کند که لا تعاد می گوید اعاده ندارد ولی دومی می گوید که نماز باید اعاده شود.

بعضی عامین من وجه را جور دیگری تصویر کرده اند و ان شاء الله آن را جلسه ی بعد بررسی می کنیم.

قاعده ی لا تعاد ۸۹/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ی لا تعاد

اما الکلام فی الصدر: و هو (لا تعاد الصلاه)

صدر حدیث که می گوید: (لا تعاد الصلاه الا من خمسه) با حدیث ابی بصیر معارض است که می گوید (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) و تعارض آنها از باب عامین من وجه است زیرا لا تعاد از یک نظر اخص است و از یک نظر اعم است. اخص است چون ارکان را شامل نمی شود و اعم است چون هم زیادی را شامل می شود و هم نقیصه را و از آن طرف حدیث من زاد هم اخص است چون فقط زیاده را بحث می کند و اعم است چون هم ارکان را شامل می شود و هم غیر ارکان را.

در ما نحن فیه هم در دو جا بحث نیست یکی جایی که کسی سوره ی نماز را زیاد بکند در اینجا من زاد فی صلاته آن را شامل می شود ولی لا تعاد به آن کاری ندارد و اگر کسی رکوع یا سوره را نخواند در اینجا لا تعاد آن را شامل می شود ولی من زاد آن را شامل نمی شود.

محل تنازع در جائی است که کسی سوره را زیاد کند که لا تعاد می گوید اعاده ندارد ولی دومی می گوید که نماز باید اعاده شود.

ص: ۵۲۱

بیان دوم: شیخ انصاری می گوید که نزاع در زیادی غیر رکنی است ولی این را به بیان دیگری ارائه کرده است و می گوید: حدیث لا تعاد از این جهت اخص است که سهو را شامل می شود (زیرا اگر کسی عمدا زیاد کند نمازش باطل است)و اعم است چون هم زیاده را شامل می شود و هم نقیصه را و از آن طرف حدیث ابو بصیر اخص است از این جهت که فقط زیادی را شامل می شود و اعم است چون هم سهو را شامل می شود و هم عمد را و محل اجتماع آنها در زیاده ی غیر رکنی سهوی است مانند زیاد کردن سوره که لا تعاد می گوید چون رکن نیست و سهوا اضافه شده است نماز را نباید اعاده کرد ولی حدیث ابو بصیر می گوید که این هم از باب اضافه کردن در نماز است و نماز باید اعاده شود.

اتفق الاصحاب که در زیادی غیر رکنی سهوی، لا تعاد بر حدیث من زاد فی صلاته مقدم است و برای آن سه بیان وجود دارد:

بیان اول: مرحوم نائینی می فرماید: حدیث لا تعاد بر ادله ی اجزاء و شرایط حاکم است (بهتر بود که ایشان موانع را هم ذکر

می کرد).

توضیح ذلک: اجزاء و شرایط اطلاق دارد و هم عامد را می گیرد و هم جاهل را و هم ناسی و ساهی را و می گوید که همه باید اجزاء و شرایط را بیاورند ولی حدیث لا تعاد می گوید که در صورت سهو، نسیان و جهل جزئیت و شرطیت حذف شده است.

ص: ۵۲۲

بیـان دوم: مرحوم خوئی به کلام محقق نائینی کلمه ی موانع را هم اضافه کرده است و گفته است که حکومت حـدیث لا تعاد علاوه بر جزئیت و شرطیت بر موانع هم حاکمیت دارد مثلا قهقه در نماز مانع است چه فرد عالم باشد و یا جاهل ولی حدیث لا تعاد می گوید که در صورت جهل یا نسـیان اگر کسـی در نماز با صدای بلند خندید نمازش اعاده ندارد (زیرا نماز فقط از آن ۵ مورد اعاده دارد)

یلاحظ علیه: این بیان در جایی صـحیح است که حـدیث (من زاد فی صـلاته) در مقام بیان مانعیت نیز باشد که در این صورت حـدیث لا تعاد اطلاق جزئیت و شـرطیت و مانعیت را مقیـد می کنـد و می گویـد که فقط در صورت عامـد موجب بطلان می شوند. ولی واقع این است که حدیث من زاد در مقام بیان مانعیت نیست بلکه می گوید بر خلاف حدیث لا تعاد که می گوید: (لا تعاد لاجل الزیاده و النقیصه الغیر الرکنیه) ولی حـدیث من زاد می گوید: (تعاد لاجل الزیاده الغیر الرکنیه سـهوا) و دیگر در مقام بیان مانعیت نیست بلکه حکمی است در مقابل حدیث لا تعاد.

بله اگر حـدیث (من زاد) می گفت که الزیـاده مـانعه در این صورت می شـد گفت که مانعیت را شامل می شود ولی به نظر ما این عبـارت مـانعیت را شامـل نمی شود و حـدیث (من زاد فی صـلاته) در مقـام بیان مانعیت نیست تا لا تعاد بر آن حاکم شود بلکه در مقام حکمی از احکام شرعی است. منتها حکم آن با حکم لا تعاد متعارض است.

به بیـان دیگر لاـ تعـاد بر ادله ی جزئیت و شـرطیت و مـانعیت حـاکم است و اطلاـق آنهـا را محـدود می کنـد و به حـالت علم اختصاص می دهد ولی حدیث من زاد لسانش مانعیت نیست بلکه در مقام بیان صورت ابطال نماز است.

بیان سوم: نظر ما این است که اگر لسان لا تعاد را مطالعه کنیم در آن قوت دلالتی می یابیم که این قوت در من زاد فی صـلاته وجود نـدارد. دلیل قوت دلالت در این است که حدیث لا تعاد عدد خاصـی را به من ارائه می دهد و این علامت این است که فرد در مقام بیان است و تصـمیم دارد حـدود و صـغور کلام را بیان کند. از این رو وقتی می گوید که نماز در غیر این ۵ مورد اعاده ندارد چه عمدی باشد و چه سـهوی و چه از روی جهل و نسیان از این رو نقیصه ی غیر رکنی داخل تحت لا تعاد است و داخل تحت حدیث من زاد نیست.

ثانیا: در حدیث لا تعاد دلیل مسـئله هم بیان شده است و این به استحکام آن می افزاید زیرا امام بعد از آنکه آن ۵ مورد را ذکر می کنـد می فرماید: لان السـنه (آنی که پیغمبر با زبان و بیانش اضافه کرده است) لا تنقض الفریضه (زیرا آن ۵ مورد در قرآن آمده است و هرگز نباید کم و زیاد شود و اگر کسی آن ۵ مورد را آورده باشد و ما بقی را سهوا و یا نسیانا و جهلا کم و زیاد کند نمازش اشکال ندارد.)

ثالثا: لسان حـدیث لا تعاد امتنان است یعنی شارع با این حدیث می خواهد به ما منت گذارد و ارفاق نماید از این رو بر حدیث (من زاد فی صلاته) مقدم خواهد بود.

از این گذشته تمام علماء به حدیث لا تعاد عمل می کنند و آن را بر حدیث ابو بصیر مقدم می کنند و حدیث ابو بصیر را مختص به ارکان می دانند یعنی اگر کسی در ارکان اضافه کند نمازش را باید اعاده کند.

و هناک مشکله: نقیصه کلا مال لا تعاد است و زیادی در غیر ارکان هم مربوط به لا تعاد می باشد. در این بیان آنی که مربوط به حدیث ابو بصیر است هم ۵ مورد است در میان این ۵ مورد هم وقت طهارت و قبله هم قابل زیادی نیست و فقط رکوع و سجود باقی می ماند و مشکل آن این است که امام صادق علیه السلام بر دو مورد جزئی یک قاعده ی کلی بیان کند و بعد وقتی می گوئیم مصادیق آن چیست در جواب باید گفت فقط رکوع و سجود و این همان تخصیص اکثر است که مستهجن می باشد.

جواب: من زاد موارد بیشتری را شامل می شود زیرا زیادی عمدی را هم شامل می شود به این معنا که کسی که رکوع و سجود را چه سهوا و چه عمدا اضافه کند نمازش باطل است.

ان قلت: بسیار کم اتفاق می افتد که کسی در مقام نماز خواندن و امتثال امر مولی باشد ولی عمدا رکوع و سجود را اضافه کند از این رو حدیث من زاد قهرا زیادی سهوی در رکوع و سجود را شامل می شود.

قلنا: این اشکال وارد است و اگر بخواهیم از این اشکال بیرون بیاییم باید بگوئیم که اصحاب دایره ی لا تعاد را وسیع گرفتند و دایره ی من زاد را تنگ کرده اند و عمل اصحاب هم برای ما حجت است.

راه دیگر این است که بگوئیم حدیث لا تعاد فقط نقیصه را شامل می شود از این رو زیاده را فقط به من زاد بدهیم (هرچند عمل اصحاب بر خلاف آن است زیرا اصحاب لا تعاد را هم در نقیصه و هم در زیادی جاری دانسته اند)

قاعده ی لا تعاد ۸۹/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا تعاد

بحثی که مربوط به قاعده ی لا تعاد و روایت ابو بصیر بود را مطرح کردیم. روایت سومی هم وجود دارد که عبارت است از: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُکَیْرٍ ابْنَیْ أَعْیَنَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا اسْتَیْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِی صَلَاتِهِ الْمَکْتُوبَهِ رَکْعَهً لَمْ یَعْتَدَّ بِهَا وَ اسْتَقْبَلَ صَلَاتَهُ اسْتِقْبَالًا إِذَا کَانَ قَدِ اسْتَیْقَنَ یَقِیناً. یعنی اگر کسی یقین داشته باشد که در نمازش یک رکعت اضافه کرده است دیگر نباید به آن نماز اعتنا کند.

حال باید دید مفاد این روایت شبیه (لا تعاد) است یا شبیه (من زاد فی صلاته).

این روایت به دو شکل نقل شده است و کلینی در کافی در باب (من سهی فی الاربع و الخمس) این روایت را نقل می کند و در آن کلمه ی رکعت وجود ندارد و فقط می گوید: (إِذَا اسْتَیْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِی صَلَاتِهِ الْمَکْتُوبَهِ لَمْ یَعْتَدَّ بِهَا) در این صورت این روایت عین همان من زاد می شود ولی کلینی در باب (من سهی فی الرکوع) این روایت را نقل می کند و در کلمه ی (رکعه) را ذکر کرده است.

ص: ۵۲۶

مرحوم این حدیث را در دو جا نقل کرده است و در هر دو مورد کلمه ی (رکعه) را ذکر کرده است و از این معلوم می شود که نسخه ی صاحب وسائل از کتاب کافی یا در هر دو مورد رکعه داشته است و یا صاحب وسائل فقط روایتی را رکعه داشت را فقط در هر دو جا ذکر کرده است.

شیخ طوسی در تهذیب این روایت را نقل کرده است ولی کلمه ی (رکعه) در آن وجود ندارد و علامه ی مجلسی در مرآه العقول همانند شیخ کلینی همان دو روایت را با (رکعه) و بدون (رکعه) نقل کرده است.

در این موارد قاعده ی علم الحدیث می گوید که این امر دائر است بین زیاده و نقیصه حال آیا رکعه از قلم راوی افتاده است و یا راوی اشتباها لفظ رکعه را زیاد کرده است. قانون علم الحدیث این است که باید گفت که این لفظ از قلم راوی افتاده است زیرا این امر شایع و فراوان است ولی اینکه فرد از خودش کلمه ای را زیاد کند به ندرت اتفاق می افتد. از این رو مبنا را بر این می گذاریم که کلمه ی رکعه یکی از روایات کلینی افتاده است. از این رو حدیث هماهنگ با حدیث لا تعاد است زیرا کسی که یک رکعت را اضافه می کند یقینا رکوع و سجود را هم اضافه کرده است و یقینا نمازش باطل است.

بله اگر در حدیث لفظ رکعه وجود نداشته باشد این روایت هماهنگ با روایت (من زاد فی صلاته) می شود و تمام بحث هایی را که بین (من زاد) و (لا تعاد) مطرح کردیم در این حـدیث هم جاری می شود و در آنجا گفتیم که به نظر ما حدیث (لا تعاد) بر (من زاد) مقدم است زیرا عباراتش استوار تر است.

ص: ۵۲۷

التنبیه الثالث: تنبیه اول مربوط به نقیصه بود و تنبیه دوم در مورد زیادی. این تنبیه در مورد اضطرار است مثلا کسی است که به دلیل کمردرد نمی تواند بایستد یا رکوع کند.

خلاصه، این تنبیه مربوط به این است که اگر کسی که مجبور می شود بخشی از یک عبادت را ترک کند آیا ما بقی هم ساقط می شود یا آنکه باید ما بقی را اتیان کند. در اینجا همان تقسیم چهاگانه ای که در نقیصه و زیادی ارائه کرده بودیم اینجا هم جاری می شود:

۱- گاهی دلیل مرکب (ما عدی المضطر مثل ما عدی القیام) اطلاق دارد یعنی این عمل محبوب مولی است چه قیام آورده شود و چه نشود در هر صورت عمل نماز باید اتیان شود و از آن طرف دلیل جزء هم اطلاق دارد یعنی مولی قیام را از ما می خواهد چه بتوانیم قیام را بیاورم و چه نتواینم اگر می توانیم فبها و اگر نتوانیم باید ما بقی را هم رها کنم زیرا مولی فقط عملی که همراه با قیام باشد را از ما طلب می کند.

۲- گاهی هر دو دلیل اطلاق ندارد.

۳- گاه دلیل مرکب (ما عدی المضطر) اطلاق دارد ولی دلی جزء اطلاق ندارد.

۴- عکس مورد سوم.

خلاصه اینکه معنای اطلاق در اینجا یعنی عمل محبوب مولی است اگر دلیل مرکب اطلاق دارد نتیجه اش این است که عمل را باید آورد هرچند یک جزء را نتوانیم بیاوریم و اگر دلیل جزء مطلق باشد نتیجه اش عکس می شود یعنی آن جزء محبوب مولی است اگر نتوانستید بیاورید کل عمل از کار می افتد و نباید ما بقی را آورد.

ص: ۵۲۸

در ما نحن فیه مشکل ما این است که بالاخره اگر نتوانستیم به دلیل وجود اضطرار قیام را انجام دهیم آیا باقیمانده را باید بیاوریم یا نه؟

در اینجا باید ابتدا مانع را برطرف کنیم بعد ببینیم مقتضی وجود دارد یا نه؟ مانع از آوردن باقیمانده اطلاق جزء مضطر الیه است که می گوید اگر این جزء را نیاورید بقیه ی عمل هم باطل است و حتما باید آن جزء اتیان شود. از بین بردن این مانع توسط حدیث رفع انجام می شود زیرا در آن می خوانیم (رفع عن امتی... ما اضطروا الیه) از این رو اطلاق جزء از بین می رود و می گوئیم که به دلیل حدیث رفع اطلاق حدیث در مورد اضطرار از بین می رود.

اینک باید به سراغ مقتضی برویم زیرا دلیل اول در مورد وجوب نماز روی ده جزء رفته بود و الان من فقط می توانم ۹ جزء را بیاوریم باید ببینیم برای ۹ جزء مقتضی وجود دارد یا نه؟ اگر دلیل مرکب و دلیل مضطر اطلاق داشته باشد مشکل مقتضی هم حل می شود زیرا دلیل مرکب می گوید که اگر یک جزء را هم نتوانستی بیاوری ما بقی هم محبوب مولی است در این مورد چون دلیل مرکب که دلیل اجتهادی است اطلاق دارد دیگر نوبت به قاعده ی المیسور و یا قواعد اصولی و فقهی دیگر نمی رسد.

حال در جائی که دلیل مرکب اطلاق نداشته باشد مشکل ایجاد می شود چه دلیل جزء اطلاق داشته باشد چه نه.

علماء برای حل این مشکل و اینکه بگویند اگر جزء خاصی را نتوانستی بیاوری ما بقی را باید بیاوری دو راه حل ارائه کرده اند.

ص: ۵۲۹

الاول: استصحاب الجامع بین الوجوب الاستقلای و الوجوب الضمنی.

توضیح ذلک: در استصحاب کلی قسم سوم می گوئیم که زیدی در خانه بود و رفته است و احتمال می دهم که هنگام رفتن او عمری جانشین او شده است. زید قطعا از خانه بیرون رفته است و آمدن عمر هم مشکوک است و اصل این است که نیامده است ولی چون احتمال می دهم عمر جانشین زید شده باشد، جامع را استصحاب می کنم به این شکل که سابقا در این خانه انسانی بود و الان که شک دارم، بقاء انسان را استصحاب می کنم.

در ما نحن فیه هم وجوب استقلالی که روی ده تا بود یقینا از بین رفت و وجوب ضمنی ۹ تا که در ضمن ده تا بود هم از بین رفته است ولی من احتمال می دهم که با از بین رفتن وجوب استقلالی که روی ده تا بود یک وجوب استقلالی دیگر که روی ۹ تا رفته باشد جایگزین آن شده باشد. درست است که نمی دانم این وجوب جدید آمده است یا نه ولی من جامع را استصحاب می کنم که عبارت است از استصحاب وجوب جامعی که روی ۹ یا ۱۰ جزء می رود.

یلاحظ علیه: این کلمات فلسفی است و عرف فکرش به این استصحاب ها نمی رسد و لا تنقض الیقین بالشک همان چیزی است که عرف می فهمد.

دوم اینکه یشترط فی الاستصحاب ان یکون المستصحب اما حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی ولی در ما نحن فیه و جامع بما هو جامع هیچ کدام از آن دو نیست بلکه امری است عقلی و منتزع زیرا جامع نه حکم شرعی است و نه موضوع و مجعول شارع بلکه عقل از وجوب استقلالی روی ۱۰ تا و ۹ تا یک جامعی درست می کند و می گوید که مشکوک البقاء است و آن را استصحاب می کند و این نوع استصحاب به کار شرع نمی آید.

و ان شاء الله بقیه ی بحث را فردا بیان خواهیم کرد.

النقیصه الاضطراریه ۸۹/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: النقیصه الاضطراریه

بحث در جایی است که واجبی است که یک یا دو جزئش را نمی توانیم اتیان کنیم مثلا فردی بر اثر بیماری کمر نمی تواند ایستاده نماز بخواند. آیا باید ما بقی اجزاء نماز را بخواند یا اینکه نماز از بین می رود. به بیان دیگر می خواهیم برای اجزای باقی مانده ی نماز وجوب درست کنیم.

در جائی که دلیل مرکب اطلاق دارد و می گوید حتی اگر یک جزء را نتوانستید بیاورید ما بقی مطلوب مولی است و باید در هر صورت اتیان شود. بله اگر دلیل مرکب اطلاق نداشته باشد یا اطلاقش با اطلاق دلیل جزء معارض شود مشکل پیش می آید.

تا به حال دلیل استصحاب را خواندیم و اینکه به سراغ عناوین ثانویه می رویم. عناوین ثانویه در حقیقت برخی از روایاتی است که در این مورد نقل شده است و می خواهیم از آنها استفاده کنیم که ما بقی را باید بیاوریم.

روایت اول: اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم. این روایت را ابو هریره نقل کرده است ولی مضمون حدیث و علو آن حاکی از آن است که از مقام نبوی صادر شده است. ظاهرا رسول اکرم در حجه الوداع در مورد حج سخن می گفت. فردی سؤال کرد: ا فی کل عام؟ حضرت فرمود: نباید سؤال کنید زیرا اگر در جواب بگویم آری دچار مشکل می شوید. مردمان زمان بنی اسرائیل هم با سؤال زیاد برای خودشان مشکل ایجاد می کردند. ولی بدانید که اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم بیهقی این روایت را به شکل (فاقضوا منه ما استطعتم). در کتب اهل سنت این روایت زیاد نقل شده است ولی در میان کتب شیعه در کتاب غوالی اللئالی نوشته ی ابن ابی جمهور احسایی (متوفای ۹۰۰) و در کتاب قاضی نعمان مصری که از علماء به ظاهر اسماعلیه است (ظاهرا اسماعیلیه بوده است و در واقع امامی بوده است) که در کتابی فقهی این روایت را آورده است. در هر صورت این حدیث در کتب ما به صورت مستند نقل نشده است ولی در کتب اهل سنت مسندا ذکر شده است.

ص: ۵۳۱

در هر حال حدیث نورانیتی دارد که مشخص می شود از پیامبر نقل شده است.

اما بحث در مضمون و دلالت حدیث:

اما در عبارت (فاتوا منه ما استطعتم) در (ما) چهار احتمال وجود دارد:

۱. ما مصدریه ی غیر زمانیه: ای فاتوا علی القدر المستطاع. استطعتم به معنای المستطاع است و آن هم هر وقت که بتوانی و در

آن زمان وجود ندارد. (به نظر ما این احتمال قوی تر است.)

۲. ما مصدریه ی زمانیه: ای فاتوا منه زمان الاستطاعه یعنی هر وقت که استطاعت دارید آن را انجام دهید (این معنا مختار حضرت امام بوده است)

۳. ما موصولیه و من بیانیه: ای اذا امرتکم بشیء فاتوا الشیء الذی (یعنی چیزی را که) استطعتم من الافراد و من آن الذی را تبیین می کند. در این صورت این کلام ناظر است به ذی افراد و کاری به اجزاء ندارد مانند حج که اگر توانستید یک سال بیاورید فبها و الا سال بعد فرد دیگری از حج را بیاورید و تا کسی ماه رمضان نمی تواند همه روز را روزه بگیرد به او می گویند هر فردی (یعنی هر روزی) را می توانی روزه بگیرد.

۴. ما موصولیه و من تبعیضیه: ای اذا امرتکم بشیء فاتوا الشیء الذی امرتکم من ذی الاجزاء (من تبعیضیه است و معنایش این است که آن اجزایی را که می توانید بیاورید) اگر کسی می خواهد به این حدیث استناد کند باید این معنای چهارم را انتخاب کند و حال آنکه ظاهر حدیث همان معنای اول است و لا اقل معنای دوم را باید انتخاب کرد.

ص: ۵۳۲

خلاصه آنکه حدیث می خواهد بگوید که هر کلی که بر شما واجب است یا سفارش شده است و شما نمی توانید آن را تمام و کمال ادا کنید هر آنچه را که می توانید انجام دهید مثلا هنگام امر به صدقه و یا نماز شب هر مقدار که می توانید انجام دهید.

البته در حدیث این وجه هم راه دارد که هم افراد را شامل شود و هم اجزاء ولی در هر صورت مورد حدیث در مورد حج است و خود حج قرینه است که حضرت در مورد ذی افراد سخن می گفت نه ذی اجزاء را زیرا حج ذو افراد است ولی نماز ذو اجزاء می باشد.

روایت دوم: عن علی علیه السلام: المیسور لا یسقط بالمعسور

این روایت در کتب روایی ما به طور مستند نیامده است و حدود دویست یا سیصد سال است که به این حدیث تمسک می کنند. بله در افواه و در کتب استدلالی به این حدیث استفاده می کنند مثلا شهید در ذکری از کتاب عمید الدین که خواهر زاده ی علامه است و مؤلف منیه اللبیب فی شرح التهذیب است نقل می کند که گفته است اگر کسی عاری شد آیا سجده بکند یا نه. بعد می گوید: بله سجده کند و غایه ما فی الباب اشاره به سجده کند زیرا المیسور لا یسقط بالمعسور.

اما کیفیت دلالت این حدیث: بحث در نمازی است که ذی اجزاء است و من یک جزء را نمی توانم بیاورم آیا می توانم به این حدیث استناد کنم که ما بقی امر دارد به این شکل که ای کسی که نمی توانی همه را بیاوری آن مقدار که می توانی بیاور.

به این حدیث چند اشکال وارد شده است:

اشکال اول: صاحب کفایه می گوید این حدیث مربوط است به ذی افراد و حال آنکه بحث ما در ذی اجزاء است و معنای حدیث چنین است: الفرد المیسور من الطبیعه (یعنی اگر فردی برای شما ممکن نشد) لا ـ یسقط بالفرد المعسور (و باید فرد دیگری را بیاوری) مثلا ـ اگر نمی توانم در مسجد نماز بخوانم باید در خانه بخوانم و اگر نمی توانم با جماعت بخوانم باید فرادی بخوانم.

واضح است که دلیلی بر کلام صاحب کفایه نیست. در روایت قبلی چون بحث در مورد حج بود قرینه داشتیم که مراد افراد است نه اجزاء ولی در اینجا قرینه ای وجود ندارد و ظاهر حدیث می تواند هم میسور افرادی و هم میسور اجزایی را شامل شود.

اشکال دوم: این روایت هم واجبات را شامل می شود و هم مستحبات را و همانطور که نماز واجب را هم شامل می شود، نافله ی لیل را هم شامل می شود از این رو چون مستحبات الزامی نیستند از این رو عبارت لا یسقط نمی تواند الزامی باشد بنابراین این وجوبی از این حدیث استفاده نمی شود که به کار واجبات بیاید.

ثم ان صاحب الکفایه اجاب عن هذا الاشکال و قال: المیسور لا یسقط حسب حکمه. اگر حکمش مستحب باشد لا یسقط حکمه الاستحبابی و اگر واجب باشد لا یسقط حکمه الوجوبی و هر مورد تابع خودش است.

اشکال سوم: محقق خوئی می فرماید این حدیث مربوط به ذی افراد است و نه ذی اجزاء ولی بر خلاف اشکال اول دلیل آن هم ارائه شده است. ایشان می گوید: السقوط فرع الثبوت یعنی ابتدا باید یک چیز ثابت شود تا بعد بتواند ساقط شود. این حالت در ذی افراد متصور است مثلا در ماه رمضان سی واجب به تعداد روزها وجود دارد و اگر وجوب چند فرد ساقط شود وجوب بقیه ی افراد ساقط نمی شود. خلاصه باید ثبوت وجود داشته باشد ولی غایه ما فی الباب کاملش (همه ی افراد مانند سی فرد در ماه رمضان) که ساقط شده است ناقصش ساقط نشده باشد (بیست روز را باید روزه گرفت). ولی در ذی الاجزاء این گونه نیست زیرا کاملش ثابت بود و ساقط شد ولی ناقص نه زیرا فرد ناقص امر نداشت از این رو ثبوتی برای او متصور نشده است تا بگوئیم سقوط در آن راه دارد و به عبارت دیگر وجوب ناقص اول کلام است از این رو ثبوت آن احراز نشده است تا در آن سقوط متصور باشد.

یلاحظ علیه: طبق مبنای امام می توانیم از این اشکال جواب دهیم و آن اینکه اقل واجب به وجوب نفسی است و قبلا گفته بودیم که مولی که امر می کند مسجدی بسازیم اگر بخواهیم آجرها را بنا کنیم و یا ستون ها را بسازیم همه به همان امر نفسی بر بناء مسجد است و لازم نیست هر کدام به تنهایی امر داشته باشد. در ما نحن فیه هم همین طور و امر به همه ی اجزاء همان امر نفسی است و ما که نمی توانیم همه ی اجزاء را بیاوریم قاعده ی فوق می گوید که امر نفسی معسور ساقط شده است ولی امر نفسی میسور ساقط نشده است.

الاشکال الرابع: این اشکال دور است به این بیان که اگر بگوئیم ۹ جزء از ده جزء میسور است فرع این است که دارای ملاک باشد یعنی معراج المؤمن در ۹ جزء وجود داشته باشد. از آن سو احراز ملاک متوقف بر امر است و از طرف دیگر امر متوقف بر این است که عمل میسور باشد.

یلاحظ علیه: ما دنبال مماثلت عرفی هستیم و کاری به ملاک نداریم به این معنا که گاه میسور، میسور معسور هست و گاه نیست مثلا اگر نماز دارای بیست جزء باشد و من هجده جزء را نتوانم بیاورم دیگر نمی گویند که این دو جزء میسور آن معسور است ولی اگر نوزده جزء را بتوانم بیاورم این میسور برای آن معسور می باشد مانند آبگوشتی که اگر فقط آب داشته باشد و لوبیا این را نمی گویند میسور برای آب گوشت اصلی است ولی اگر فقط پیاز نداشته باشد و همه چیز دیگر را داشته باشد این میسور آن معسور حساب می شود.

النقیصه الاضطراریه ۸۹/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: النقیصه الاضطراریه

بحث در این است که اگر مرکبی باشد و ما مجبور باشیم که برخی از اجزاء آن را ترک کنیم مثلاـ فردی بر اثر بیماری کمر نمی تواند ایستاده نماز بخواند. آیا باید ما بقی اجزاء نماز را بخواند یا اینکه نماز از بین می رود. به بیان دیگر می خواهیم برای اجزای باقی مانده ی نماز وجوب درست کنیم سه روایت مطرح شده است که گفته اند بوسیله ی آن می توان نسبت به باقیمانده امر درست کرد.

به روایت دوم و سوم رسیدیم که هر دو از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است.

یکی از المیسور لا یسقط بالمعسور است که در آن پنج احتمال است:

احتمال اول: مراد از میسور و معسور هر دو افراد باشد یعنی المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه (مانند ایام ماه رمضان که هر روز را که یک فرد است اگر نمی توانیم بیاوریم باید آن مقدار از افراد را که می توانیم بیاوریم)

احتمال دوم: مراد از میسور و معسور هر دو اجزاء باشد. (مانند اجزاء نماز که اگر همه ی اجزاء را نمی توانیم بیاوریم باید آن مقدار از اجزاء را که می توانیم بیاوریم)

احتمال سوم و چهارم: از اولی افراد و از دومی اجزاء را اراده کنیم و عکس آن. این دو مورد خلاف سیاق روایت است و باید از میسور و معسور یک چیز را اراده کرد.

احتمال پنجم: البته این احتمال هم هست که مطلق میسور و معسور را در نظر بگیریم و معنای جامعی را در نظر بگیریم که هم اجزاء را در بر بگیرد و هم افراد را.

ص: ۵۳۶

اما روایت سوم علوی: ما لا یدرک کله لا یترک کله

در این روایت هم چهار احتمال وجود دارد. در حدیث قبلی ملاک چهار احتمال، افراد و اجزا بود ولی در این حدیث ملاک عام استغراقی و عام مجموعی می باشد.

احتمال اول: از هر دو (کل) عام استغراقی اراده کنیم یعنی ما لا یدرک کل فرد فرد لا یترک کل فرد فرد. این قسم بی معنا است زیرا وقتی من کل فرد فرد را نمی توانم (یعنی تمام افراد را نمی توانم بیاورم) چگونه به من امر می شود که هر فرد فرد را بیاورم.

احتمال دوم: از هر دو (کل) عام مجموعی اراده شود یعنی ما لا یدرک مجموعه لا یترک مجموعه. این احتمال پسندیده و معقول است یعنی وقتی همه را نمی توانی بیاوری لا اقل همه را کنار نگذار و آنچه را که می توانی بیاور.

احتمال سوم و چهارم: از اولی عام استغراقی و از دومی عام مجموعی و عکس آن. این دو مورد خلاف سیاق است و از بحث خارج می باشد.

حال باید ببینیم که این حدیث در مورد ذی افراد است یا ذی اجزاء. مرحوم امام می فرمود که این قواعد، قواعدی عقلایی هستند نه یک قاعده ی تعبدی و عقلاء بین ذی افراد و ذی اجزاء فرق نمی گذارند از این رو همه را شامل می شود عقلاء می گویند حال که دستت به همه نمی رسد لا اقل همه را کنار نگذار. اگر منزل کسی می روی و می خواهی هدیه ای ببری و نمی توانی قالیچه ببری لا اقل سجاده ای را ببر.

ص: ۵۳۷

خلاصه این روایت هم ذی افراد را شامل می شود و هم ذی اجزاء را

اما ما هو الشرط فی جریان هذه القاعده (در دو روایت علوی): میزان این است که عرفا بگویند آنی که می توانی بیاوری میسور برای معسور است (چه در ذی افراد و چه در ذی اجزاء) مثلا- اگر از بیست جزء هجده جزء را نتوانم بیاورم دیگر به آن دو جزء میسور برای آن معسور و ما یدرک از ما یترک به حساب نمی آید بر خلاف کسی که فقط یک جزء را نمی تواند بیاورد.

بله گاهی در بعضی از روایات آمده است که امر داریم که باقیمانده را باید بیاوریم ولی داخل در این قاعده نیست. مثلا در فرائد در حجیت ظواهر آمده است که فردی پرسید لیز خوردم و ناخن پایم افتاد حال چگونه مسح بکشم. که حضرت فرمود ان هذا و اشباهه یعلم من کتاب الله فامسح علی المراره ما جعل الله فی الدین من حرج (مراره کیسه ی صفراء است که تلخی های کبد در آن می ریزد و مایه ی هضم غذا است. سابقا از همان مراره که در بدن حیوان است بر روی زخم استفاده می کردند) حضرت در این روایت می فرماید روی همان مراره مسح بکش و واضح است که مسح بر مراره یا همان وضوی جبیره یا میسور برا معسور است و نه ما یدرک برای ما یترک ولی چون تعبد است تسلیم می شویم.

شیخ در رسائل تلاش کرده است که این مورد را جزء روایت میسور قرار دهد و گفته است که دو واجب وجود دارد یکی اینکه ماسح بر ممسوح کشیده شود و دیگر اینکه این عمل مباشره باشد و در اینجا مباشره از بین رفته است و ما بقی را باید اتیان کرد.

ص: ۵۳۸

نقول: کلام شیخ صحیح نیست و این مورد تعبد محض است و داخل در تحت دو قاعده ی فوق نیست زیرا آن دو قاعده عقلائی است و در آن باید میسور بتواند میسور معسور قرار گیرد ولی در مثال مسح بر مراره این چنین نیست زیرا مسح بر بدن با مسح بر مراره فرق دارد و میسور آن نیست.

بله گاه هم در داخل این قاعده داخل است ولی علماء به آن فتوا نداده اند مثلا در ماه رمضان کسی می تواند تا ظهر و تا نزدیک غروب روزه بگیرد ولی همه می گویند که اگر کسی نمی تواند تمام روز را روزه بگیرد لازم نیست که اصلا روزه بگیرد.

ثم اشکل علی العمل بهاتین الرایتین:

اشکال اول: ظاهر دو روایت علوی نهی است (لا یسقط و لا یترک) و نهی ظهور در الزام دارد و حال آنکه تحت این روایت هم واجبات داخل است و هم مستحبات حال چگونه در مستحبات می توانیم به الزامی بودن قائل شویم در حالی که کاملش الزامی نیست چه رسد به ناقص آن.

جواب: این اشکال در ذیل نبوی هم وارد شده بود که در جوابش گفتیم هر کدام بر حسب حکم خودش است اگر عمل واجب است لا یسقط وجوب المیسور و اگر مسحب است یا یسقط استحباب المیسور (و هکذا در ما لا یدرک من الواجب کله لا یترک کله و ما لا یدرک من المستحب کله لا یترک کله)

ثانیا: اصلا وجوب و ندب مفاد امر نیست و در امر نه وجوب خوابیده است و نه ندب بلکه این حکم عقل است که می گوید امر مولی را باید جواب داد و جواب دادن به این است که به آن عمل کنیم.

ص: ۵۳۹

اشکال دوم: مشهور به این قواعد عمل نکرده اند و این روایات مخصوص باب صلاه است و در ابواب دیگر به آن عمل نکرده اند

جواب این است که در همه ی ابواب به آن عمل کرده اند و فقط در باب صوم به آن عمل نکرده اند و کسی که فقط می تواند مقداری از یک روز را روزه بگیرد لازم نیست تمام روز را روزه بگیرد. در باب حج مثلا اگر کسی نمی تواند راکبا سعی کند می تواند سوار بر چرخ و راکبا سعی کند و هکذا.

لا یخفی که تمام این بحث ها در این سه روایت در جایی که دلیل اجتهادی نداشته باشیم که باید از مرکبی که یک جزء یا یک فرد را نمی توانیم بیاوریم باید ما بقی را بیاوریم ولی اگر دلیل اجتهادی موجود باشد نوبت به این روایات و بحث استصحاب که قبلا مطرح کرده ایم نمی رسد.

التنبیه الرابع: اذا دار الامر بین الجزئیه و الشرطیه و القاطعیه و المانعیه

اگر ندانیم یک چیز جزء است یا شرط که حتما باید آورده شود و یا قاطع و مانع که نباید آورده شود چه باید کرد (فرق قاطعیت و مانعیت این است که اگر هیئت اتصالیه را ببرد قاطع است مانند ضحک و فعل کثیر ولی اگر اثر مقتضی را از بین ببرد مانع است مانند حدث و نجاست.)

مثلا فردی است که فقط یک لباس دارد و آن هم نجس است و وقت نماز هم رسیده است او نمی داند آیا ستر شرط است که با همان زیر جامه ی نجس نماز بخواند و یا نجاست مانع است که باید عاریا نماز بخواند و نماز را نشسته با ستر عورت بخواند.

یا مثلا در نماز ظهر می گویند که اگر کسی نماز ظهر را فرادی یا با جماعت بخواند می تواند جهرا بخواند حال شک دارم که آیا جهرا خواندن در روز جمعه در مورد نماز ظهر شرط است (و باید جهرا خواند) یا مانع است.

یا مثلا در خود نماز جمعه شک دارم که جهرا خواندن شرط است یا مانع است.

محقق خراسانی در اینجا به کوتاهی گذشته است و مرحوم شیخ آن را با تفصیل بیان کرده است.

شیخ می فرماید: اینجا از موارد تخییر است و فرد مخیر است بین اینکه لباس نجس را بپوشد و قائما نماز بخواند و یا در بیاورد عاریا و جالسا نماز بخواند. شیخ برای این کلام دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: میزان در تخییر این است که مخالفت عملیه ممکن نباشد و در اینجا هم مخالفت عملیه ممکن نیست زیرا نمی شود در یک آن هم با لباس نماز بخواند و هم عاری از لباس از این رو تخییر در اینجا راه دارد.

یلاحظ علیه: در اول قطع و در اول برائت و در اول بحث مکلف به خواندیم که هر جا که احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کرد تا برائت یقینیه حاصل شود. به بیان دیگر یا حالت سابقه معلوم است که باید استصحاب کرد و یا معلوم نیست که گاه از باب شک در تکلیف است و گاه از باب شک در مکلف به و گاه در جایی است که احتیاط ممکن نیست که آخری مجرای تخییر است. در ما نحن فیه هم احتیاط ممکن است به شکل که دو نماز می خوانم یکی عاریا و یکی لابسا. بله در نماز جمعه حق با شیخ است زیرا در آن نمی توان احتیاط کرد و دو نماز جمعه خواند و در آن مورد مخیر هستیم.

ص: ۵۴۱

دلیل دوم: این مورد همانند اقل و اکثر ارتباطی است زیرا در آنجا اگر در وجوب اکثر پیدا کنیم با برائت آن را حذف می کنیم در اینجا هم شک داریم که آیا تکلیفی گریبان ما را گرفته یا نه در آن برائت جاری می کنیم.

یلاحظ علیه: قیاس ما نحن فیه به اقل و اکثر مع الفارق است. در اقل و اکثر اصلا علم به الزام وجود ندارد و فرد شک محض دارد ولی در ما نحن فیه اصل الزام را می دانم ولی نمی دانم مثلاـ الزام به جهر است یا الزام به اخفات و الزام را نمی توان با برائت از بین برد اصل الزام قطعی است و من فقط مصداق آن را نمی دانم

به نظر ما حق با محقق خراسانی است که می گوید: اگر عمل افراد طولی دارد (مثلا می توانم عمل را تکرار کنم) حتما باید احتیاط کنیم و اگر منحصر به فرد واحد است حق با شیخ می باشد.

خاتمه: فی شروط جریان الاصول. (او فی شروط العمل بالاصول.)

بحث در شرط جریان است به نحوی که اگر این شرایط نباشد این اصول جاری نمی شود و اصول موضوعا خارج می شود. بحث در شروط عمل به اصول نیست زیرا همان طور که گفتیم گاه کار به مقام عمل نمی رسد.

فی شروط جریان الاصول ۸۹/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی شروط جریان الاصول

خاتمه: فی شروط جریان الاصول.

اصول اربعه را خواندیم (بجز استصحاب که ان شاء الله سال بعد مطرح می کنیم) بحث در این است که اصول در کجا جاری می شود و در کجا جاری نمی شود. گاه از این بحث به شرایط عمل به اصول تعبیر می کنند. واضح است که شرایط، مقدم بر عمل است بحث در شرط جریان در این است که اگر این شرایط نباشد این اصول جاری نمی شود و اصول موضوعا خارج می شود مثلا شرط فحص از دلیل اجتهادی از شروط جریان است ولی بحث در شروط عمل به اصول، بعد از آن است که شرایط جریان مهیا باشد و بعد می بینیم آیا می توان به آنها عمل کرد یا نه زیرا گاه دو اصول با هم تعارض می کنند و هر دو ساقط می شوند و گاه یکی بر دیگری مقدم است مانند جریان اصل مسببی که بر جریان اصل سببی مقدم است.

ص: ۵۴۲

و العجب عن المحقق المشکینی که در حاشیه ی کفایه می فرماید: فحص از دلیل اجتهادی در برائت عقلی شرط جریان است (عقاب بلا بیان در جایی است که فحص کنی ولی پیدا نکنی) ولی در برائت شرعی (رفع عن امتی) شرط عمل است.

نقول: این تفصیل مورد قبول ما نیست زیرا برائت عقلی و شرعی هر دو در یک درجه هستند و همانطور که اگر کسی فحص نکند عقل او را معذور نمی شمارد که به اصول عمل کند هکذا شرعا کسی که فحص نکرده است هنوز به او لا یعلمون نمی

گویند زیرا می گویند به برنام و حکم شرعی خود نگاه کن شاید وظیفه ی تو در آن نوشته شده باشد.

اذا علمت هـذا که بحث مـا در شـروط جریـان اصول است فاعلم: عمل به اصاله الاحتیاط (که همان اصاله الاشـتغال است) سـه شرط دارد: البته مخفی نیست که اصل احتیاط محبوب است و علامت این است که این فرد چنان از خـدایش می ترسد که می خواهد مهما امکن رضایت خداوند را به دست بیاورد ولی عمل به احتیاط سه شرط دارد:

۱. اختلاـف نظام پیش نیایـد. شارع از ما می خواهـد که نظام اجتماعی را حفظ کنیم نه اینکه به مکانی خلوت برویم و مشـغول احتیاط شویم و اگر همه بخواهند به سراغ احتیاط بروند نظام مختل می شود.

۲. عسـر و حرج پیش نیایـد. به دلیل ما جعل علیکم فی الـدین من حرج عملی که حرجی باشـد حرام است (هماننـد فتوای امام رحمه الله) بر خلاف کسانی که می گفتند عمل حرجی واجب نیست.

ص: ۵۴۳

۳. معارض با احتیاط دیگر نباشد. مثلا مال یتیمی در دست من است و من هم عادل هستیم. احتیاط در این است که من به این مال دست نزنم ولی از آن طرف ممکن است که در صورت عدم تجارت، مال یتیم از بین برود و حال آنکه حفظ مال یتیم واجب است. از این دست نزدن به آن مال بر خلاف احتیاط است. مثلا- جناب خضر که دیوار خراب شده را درست کرد و گفت و کان یتیمین فی المدینه و کان تحته کنز لهما فاراد ربک ان یبلغا که او به خاطر حفظ مال یتیم آن دیوار را مستحکم کرد.

حال اگر این سه شرط موجود باشد اصاله الاحتیاط گاه واجب است و گاه مستحب و گاه مباح. مثلا در علم اجمالی واجب است و در شبهه ی غیر محصوره واجب نیست و هکذا. شیخ این مسئله را در دلیل انسداد که یکی از مقدماتش بطلان الاحتیاط یا عدم وجوب الاحتیاط است مفصلا بحث کرده است.

اما الکلام فی اصاله البرائه:

اصاله البرائه گاه عقلی است (عقاب بلا بیان) و گاه نقلی است (رفع عن امتی ما لا یعلمون)

اما شرط برائت عقلی فحص است یعنی قبل از عمل به برائت باید فحص کنیم که آیا دلیل اجتهادی وجود دارد یا نه و این مسئله را با سه بیان مطرح می کنیم که البته روح هر سه بیان یکی است:

البیان الاول: اولا: شارع مقدس بدون بیان عقاب نمی کند و عقاب باید بعد از بیان و آن هم بیان واصل صورت بگیرد و الا اگر شارع بگوید ولی به دست من نرسد عقابی هم در صورت مخالفت وجود ندارد. ثانیا: معنای واصل این نیست که درب خانه ی هر فرد را بزنند و برنامه ی او را به دستش بدهند. از این رو مولی باید تکلیف را در مظان و جایگاه هایی قرار دهد که اگر عبد به آن مظان مراجعه کند تکلیف خود را بتواند پیدا کند. در اسلام هم تکالیف در اختیار ائمه قرار داشت و آنها هم در اختیار شاگردان خود قرار داده اند و آنها هم در جوامع اولیه و ثانویه نوشته اند و اگر مجتهد به این کتب مراجعه کند اگر تکلیفی وجود داشته باشد آن را پیدا می کند.

ص: ۵۴۴

البیان الثانی: برای تنجز تکلیف دو راه وجود دارد: یا باید به تکلیف علم داشته باشیم و یا احتمال دهیم که تکلیف واصلی از سوی مولی رسیده باشد. اگر احتمال دهیم باید به آن ترتیب اثر دهیم به این شکل که مظان تکلیف را بگردیم و پیدا کنیم. تکلیف همیشه فرع علم نیست زیرا قبل از فحص تکلیف فرع یکی از این دو مورد است که یا عالم باشیم یا احتمال دهیم تکلیف واصلی وجود داشته باشد که در صورت احتمال هم تکلیف منجز می شود.

البیان الثالث: باید هنگام اجرای برائت نزد مولی عذر قطعی داشته باشم و این هنگامی حاصل می شود که مظان را بگردم و مطمئن شوم که آن تکلیف وجود ندارد و عذر قاطع بعد از گشتن و پیدا نکردن حاصل می شود.

ثم ان العلامه الاصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه بیان چهارمی دارد: بندگی برای خود رسم و رسومی دارد و اگر کسی بدون فحص برائت جاری کند فهو خرج عن رسم العبودیه و زیّ الرقیه و این به عبارتی ظلم به مولی به حساب می آید.

خلاصه در شبهات حکمیه حتما فحص می خواهد و اما در فحص در شبهات موضوعیه می گوئیم: در شبهه ی موضوعیه اگر علمش در آستین فرد است در آن باید فحص کرد مثلا شب است و نمی دانم مایع مزبور آب است یا شراب در آنجا باید برق را روشن کرد و دید و فحص در اینجا بسیار آسان است و باید علی القاعده در آن فحص کرد و ما پنج مورد مثال می زنیم که در آنها فحص واجب است و حال آنکه همه از باب شبهه ی موضوعیه است.

ص: ۵۴۵

۱- من کشاورزی هستم و نمی دانم محصول من به حد نصاب رسیده است یا نه در اینجا حتما باید آن را وزن کنم و نمی توانم بدون این کار بگویم که من علم به این ندارم که به حد نصاب رسیده است و در نتیجه از زیر زکات فرار کند.

۲- سال حج است و نمی دانم مستطیع هستم که در اینجا به راحتی باید به حساب بانکی و یا دفتر خود مراجعه کنم تا بدانم مستطیع هستم و یا نه و نمی توانم به صرف عدم علم حکم به برائت کنم.

۳- سال خمسی من است و نمی دانم خمس به مالم تعلق گرفته است یا نه که باید فحص کنم.

۴- در حال مسافرت هستم و نمی دانم چهار فرسخ رفتم یا نه اگر به راحتی می توانم به کیلومتر شمار ماشین نگاه کنم و یا از کسی بپرسم.

۵- به کسی بدهکارم ولی نمی دانم صد تومان است یا صد و پنجاه تومان و حال آنکه در دفترم مبلغ آن را یادداشت کرده ام.

خلاصه در هر جا اگر فحص آسان باشد باید در آن فحص کنیم ولی مثلا در قهوه خانه های فحص آسان نیست و در همه ی آنها اصاله الطهاره جاری است. اللهم الا ان یقال که شارع در مسئله ی طهارت آسان گرفته است و آن را باید استثناء کرد اما در غیر طهارت اگر دسترسی به علم آسان باشد و اگر فحص آسان باشد باید فحص کرد.

خلاصه در شبهات حکمیه باید فحص کرد ولی در شبهات موضوعیه در غیر از طهارت و نجاست اگر فحص کردن آسان باشد باید فحص کرد.

ص: ۵۴۶

اما الکلام فی البرائه الشرعیه: برائت شرعیه عبارت است از رفع عن امتی ما لا یعلمون و یکسری آیات قرآن مانند و ما کان الله لیعذبهم و امثال آن.

در برائت شرعیه هم فحص لازم است و بلکه تعلم و کسب علم لازم است زیرا خداوند از یک طرف انبیاء را فرستاده است تا ما را هدایت کند. (بعث الله النبیین مبشرین و منذرین) و از طرف دیگر اگر بگوید که ای مردم تعلم بر شما واجب نیست این عمل لغو می شود. از این رو ارسال رسل ملازم با وجوب تعلیم و تعلم است و تعلم همان فحص است که اگر فرد مکلف است باید سراغ توضیح المسائل برود و اگر مجتهد است باید منابع روایی را بررسی کند. و این مفاد روایتی است که روز قیامت از یک فرد می پرسند که چرا این کار را کردی که اگر بگوید نمی دانستم می گویند: هلا تعلمت.

و ان شئت قلت: حدیث رفع حدیث امتنان است و می خواهد بر امت منت بگذارد. از این رو اگر مردم در جهالت بمانند خلافت امتنان است. در واقع کسی که نمی داند ولی اگر فحص کند حکم خود را به دست می آورد او لا یعلمون بالفعل است ولی بالقوه جزء یعلمونه ها می باشد از این رو حدیث منصرف است از کسی که بالقوه یعلمون می باشد.

فی شروط جریان الاصول ۸۹/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی شروط جریان الاصول

اصولیون معتقدند که شرط جریان برائت شرعی مانند عقلی بستگی به این دارد که مجتهد باید به مقدار کافی بحث کند و در صورت فقدان دلیل، به برائت عمل کند.

ص: ۵۴۷

ادله ای که برای این کار اقامه کرده اند متعدد است. دلیل اول را دیروز بیان کردیم که خداوند انبیاء را فرستاده تا مردم را انذار و تبشیر دهند و حجت را بر آنها تمام کند و اگر از این طرف بگوید که گوش دادن به حرف انبیاء لازم نیست و هر کس می تواند در داخل خانه ی خود نشسته و برائت جاری کند این کار موجب تناقض در کلام شارع می شود.

بعد دلیل دیگری آوردند که حدیث رفع حدیث امتنان است و امتنان در جایی است که امت عالم باشند تا بتوانند از مصالح استفاده کرده و از مفاسد دوری کنند و اگر واقعا فحص لازم نباشد و هر کس در بی خبری خود باقی بماند و برائت جاری کند موجب این می شود که در مفاسد غرق شود و از مصالح محروم بماند که این خود خلاف امتنان است.

دلیل دوم: (این دلیل اصولی است.) تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی عام جاری نیست مثلا مولی گفت است (اکرم العلماء) و زیدی در خارج است که نمی دانیم عالم است یا نه. احدی نگفته است که می توان به عام تمسک کرد و گفت که اکرام او واجب است زیرا هیچ گاه حکم، موضوع را ثابت نمی کند و اکرم العلماء ثابت نمی کند که فرد عالم است. از این رو در ما نحن فیه اگر کسی به رفع عن امتی ما لا یعلمون تمسک کند و فحص نکند این از قبیل تمسک به عام در شبهه ی

مصداقیه ی خود عام است. زیرا ما لا یعلمون سه معنا دارد:

ص: ۵۴۸

- یکی اینکه بگوئیم که مراد از علم، علم منطقی است که عبارت است از اعتقاد جازم مطابق واقع.

- دوم اینکه مراد از علم حجت است.

- سوم اینکه مراد از علم ظن باشد.

سومی یقینا مراد نیست زیرا ظن از جانب شارع حجت نیست. اولی هم هر چند علم است ولی مراد از آن اصطلاح منطقی و فلسفی است. از این رو مراد از علم فقط حجت است و اگر امام صادق علیه السلام می فرماید لا تنقض الیقین بالشک یعنی حجت را به لا حجت نشکن. حال اگر من ندانم که آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه نمی توانم بدون فحص برائت جاری کنم و بگویم که این مورد مما لا یعلمون است و ما لا یعلمون هم از من رفع شده است. زیرا ما لا یعلمون در مورد کسی است که حجت برای او اقامه نشده باشد و حال آنکه ممکن است حجت در کتاب و سنت موجود باشد و من نمی توانم بگویم هذا مما لم یقم علیه حجه زیرا شاید حجتی موجود باشد. از این رو اگر کسی بدون فحص به ما لا یعلمون تمسک کند از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خود عام است و اگر موردی را نمی دانیم که مما لا یعلمون است یا نه نمی توانیم به ما لا یعلمون تمسک کنیم. همچنین است بقیه ی روایاتی که در برائت شرعی به آنها تمسک می کنند مانند (انما یحتج الله علی عباده بما آتاهم و عرّفهم) که آتاهم و عرّفهم به این معنا نیست که حکم نزد فرد حاضر باشد زیرا ممکن است حکم تعریف شده باشد ولی در کتاب و سنت که من بعد از فحص به آن دست می یابم.

ص: ۵۴۹

الـدلیل الثـالث: آیـاتی که امر به سؤال کردن می کنـد ماننـد (فاسـئلوا اهـل الـذکر ان کنتم لا تعلمون) (اعراف / ۱۵۷) و سؤال کردن هم یـک نوع فحص کردن و دنبال حکم مسـئله گشـتن است و سؤال کنایه از تلاش و فحص و به دنبال واقعیات گشـتن است.

ههنا شبهتان فی التمسک بهذه الایه: هر دو شبهه را در حجیت خبر واحد مطرح کردیم و جواب آن را نیز ذکر کردیم.

الشبهه الاولی: این آیات مربوط به علمای یهود و نصاری است زیرا قبل از این آیات در مورد علمای یهود و انکار پیامبر و اهل کتاب بحث می کنـد که بعد خداوند می فرماید: (فاسـئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) یعنی ای یهود بروید از احبار و رهبان خود سؤال کنید که آنها می دانند این شواهد پیامبر آخر الزمان در کتب یهود آمده است.

جواب: آیه ی فاسـئلوا اهل الذکر در دو جای قرآن آمده است (نحل / ۴۳ و انبیاء / ۷) و فقط یک مورد مربوط به علمای یهود و نصاری است.

ثانیا: همه ی مفسرین اتفاق نظر دارند که مورد مخصص نیست زیرا یک مورد و یک حادثه موجب می شود که خداوند حکم مسئله ای را بیـان کنـد ولی این موجب نمی شود که حکم آیه فقط محـدود به همان مورد شود و بس. ماننـد اینکه یک زن و شـوهری نزد پیـامبر آمدنـد و مسـئله ی ظهـار را مطرح کردنـد و آیـه ی ظهـار نـازل شـد ولی ایـن دلیـل نمی شـود که آن آیه مخصوص همان زن و شوهری باشد که خدمت پیامبر رسـیدند (قَدْ سَـمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتی تُجادِلُکَ فی زَوْجِها وَ تَشْتَکی إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ یَسْمَعُ تَحاوُرَکُما إِنَّ اللَّهَ سَمیعٌ بَصیرٌ) (مجادله / ۱)

ص: ۵۵۰

الشبهه الثانیه: این آیه به اهل بیت تفسیر شده است.

جواب این هم واضح است زیرا این روایات مصداق برتر را بیان کرده است نه اینکه آیه منحصر به اهل بیت باشد. مثلا در سوره ی مبارکه رعد می خوانیم: (انما انت منذر و لکل قوم هاد) که پیامبر فرمود یا علی انا المنذر و انت الهادی. واضح است که این آیه از باب بیان مصداق اتم است نه محدود کننده ی دایره ی شمول آیه.

از این گذشته اگر این آیه منحصر به ائمه باشد ما هم در فحص، به سراغ روایات اهل بیت می رویم.

الدلیل الرابع: ما دل علی وجوب التعلم

شیخ انصاری این احادیث را در فرائد نقل کرده است که خداوند منان در روز قیامت به بنده ی خود محاجه می کند: ابْنُ قُولَوَیْهِ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحِمْیَرِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ هَارُونَ عَنِ ابْنِ زِیَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَی فَلِلَّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ لِلْعَبْدِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ أَ کُنْتَ عَالِماً فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ کُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّی تَعْمَلَ فَیَخْصِمُهُ وَ ذَلِکَ الْحُجَّهُ الْبَالِغَهُ.

البته روایات تعلم به این مورد منحصر نیست و روایات متعددی است که نشان می دهد آموزش دادن و تعلم کردن واجب است و در مقدمه ی کتاب معالم روایات متعددی در این مورد نقل شده است.

الدلیل الخامس: روایات خاصی است که در شبهات حکمیه وارد شده است. ما این روایت را در مبحث برائت خواندیم که عبارت است از اینکه دو نفر هستند که هر دو در حال احرام شکار کردند آیا بر هر دو یک کفاره لازم است یا آنکه باید مشترکا باید کفاره ای بدهند؟ حضرت در جواب می فرماید: هر یک باید یک کفاره ی مستقل بدهند و بعد می فرماید: هر گاه چنین واقعه ای پیش آمد که حکمش را نمی دانید صبر کنید و فتوا ندهید تا حکمش را بدانید. (عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ أَصَابَا صَیْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَیْنَهُمَا أَوْ عَلَی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَیْهِمَا أَنْ یَجْزِیَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّیْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِی عَنْ ذَلِکَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَیْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَیْکُمْ بِالِاحْتِیَاطِ حَتَّی تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا.)

ص: ۵۵۱

این نشان می دهد که تسرع و زود فتوا دادن در شبهات حکمیه (که بحث ما هم در شبهات حکمیه است) حرام می باشد.

ثم انه ربما استدل بدلیلین آخرین:

الدلیل الاول: دلیل اجماع. زیرا اجماع داریم که عمل به اصول مشروط به فحص است.

نقول: این اجماع مدرکی است و مدرک این اجماع همان روایات و آیاتی است که خواندیم از این رو اجماع دلیل مستقلی نیست.

الدلیل الثانی: علم اجمالی داریم که در موارد شبهات بدویه روایاتی است که یا دلالت بر وجوب شیء می کند یا دلالت بر حرمت شیء. با وجود علم اجمالی نوبت به اصول عملیه نمی رسد.

البته واضح که کسی که به علم اجمالی تمسک می کند فحص را شرط جریان اصول نمی داند بلکه شرط عمل می داند زیرا عمل اجمالی مانع از علم به اصول است. اللهم الا ان یقال که علم اجمالی مانع از جریان علم اصول است و شیخ در مبحث قطع هر دو را احتمال داده است مثلاـ دو ظرف نجس داریم که یکی نجس است در اینجا اجرای اصاله الطهاره در یک ظرف با اصاله الطهاره در ظرف دیگر متعارض است حال گاه می گوئیم که با وجود علم اجمالی اصلا اصل جاری نمی شود (یعنی علم اجمالی مانع از جریان اصل است) و گاه می گوئیم هر دو اصل جاری می شود ولی بعد از جریان با هم تعارض کرده و ساقط می شوند (یعنی علم اجمالی مانع از عمل به اصول است.)

به نظر ما علم اجمالی مانع از جریان است و ادله ی اصول از اطراف علم اجمالی منصرف است و دلیل اجرای اصول شامل اطراف علم اجمالی نمی شود.

ص: ۵۵۲

نقول: این دلیل خوب است ولی اخص از مدعا است زیرا مدعی اعم است زیرا مدعی این است که چه علم اجمالی باشد و چه علم اجمالی منحل شود باز باید فحص کنیم ولی دلیل ما فقط صورتی را شامل می شود که علم اجمالی قائم باشد ولی اگر علم اجمالی منحل شود دیگر نباید قائل به وجود فحص شوند و حال آنکه در شبهات حکمیه چه علم اجمالی باشد و چه مورد از باب شبهه ی بدویه باشد در هر صورت فحص واجب است.

ان قلت: همیشه انحلال علم اجمالی همراه فحص است و اصلا موردی یافت نمی شود که انحلال بدون فحص باشد.

قلت: فحص بر دو نوع است یک نوع فحصی است که علم اجمالی را منحل می کند ولی با انحلال علم اجمالی از بین می رود ولی احتمال تکلیف از بین نمی رود. مثلاً صد واقعه داریم و علم اجمالی داریم که در این صد مورد خداوند احکامی دارد حال دلیل قائم می شود که خداوند در این نود مورد حکم دارد. بنابراین ده مورد دیگر شبهه ی بدویه می شود. و ما می گوئیم حتی در آن ده مورد هم باید فحص کند تا شک در وجود تکلیف را هم از بین ببرد (هرچند علم در آنها با انحلال علم اجمالی از بین رفته است.)

حکم فحص در تخییر: حکم فحص در برائت و احتیاط را مطرح کردیم حال در تخییر آیا می توانم در دوران امر بین المحذورین بدون فحص یک شق را انتخاب کنم و حال آنکه اگر فحص کنم ممکن است لازم باشد یکی را معینا اختیار کنم.

ص: ۵۵۳

خیر زیرا واضح است که تخییر حکم کسی است که متحیر می باشد و به هیچ جا دسترسی ندارد ولی کسی که به کتاب و سنت دسترسی دارد متحیر نیست زیرا می تواند به کتب روایی و قرآن مراجعه کند و چه بسا حکمی را پیدا کند که یک مورد را معینا انتخاب کرده باشد.

اما حکم فحص در استصحاب: به همان دلیلی که در تخییر گفتیم فرد در مورد استصحاب هم باید ابتدا فحص کند و اگر حکم را پیدا نکرد و شکش استمراری شد استصحاب کند او ابتدا باید فحص کند و چه بسا که حکمش مورد شکش در کتاب و سنت آمده باشد و شک او ابتدایی بوده و منقطع شود.

ثم الکلام فی حکم الفحص فی الاصول العملیه

ثم ان المحقق الخراسانی دو بحث را مطرح می کند:

بحث اول این است که تا چه مقدار باید فحص کنیم؟

بحث دوم این است که اگر کسی فحص را ترک کند آیا معاقب است یا نه؟

اما در مورد اول: در بحث تمسک به عام در جایی که احتمال می دهیم مخصصی وجود داشته باشد این بحث را تبعا لصاحب الکفایه مطرح کردیم فنقول: فحص بر سه صورت است.

علم پیدا کنیم که دلیل اجتهادی بر خلاف نیست. (این مورد قابل تحصیل نیست زیرا کسی نمی تواند به ضرس قاطع بگوید که امام صادق در فلان مورد حکمی را بیان نفرموده است.)

ظن پیدا کنم که دلیل اجتهادی بر خلاف نیست. (این مقدار فحص ارزش ندارد.)

ص: ۵۵۴

اطمینان پیدا کنیم که دلیل اجتهادی بر خلاف نیست. این نوع کافی است زیرا اطمینان همان علم عرفی است و خوشبختانه بعد از نوشتن وسائل الشیعه و کتاب مستدرک الوسائل کار آسان شده است. خصوصا که می تواند به فحص خود، فحص علمای پیشین را هم ضمیمه کند و اگر علمای سابق هم گفتند که در این مورد روایتی نیست انسان به اطمینان می رسد.

اما بحث دوم: اگر کسی فحص را ترک کند آیا معاقب است یا نه؟

این خود چند صورت دارد:

- اگر فحص هم می کرد دلیلی پیدا نمی کرد
- اگر فحص می کرد دلیلی بر ضد پیدا می کرد.
- اگر فحص می کرد به واقع دست می یافت.
- اگر فحص می کرد نسبت به این مسئله چیزی پیدا نمی کرد ولی مسئله ی دیگری برایش روشن می شد. مثلا در شرب تتن فحص می کرد ولی دلیل رؤیت هلال را پیدا می کرد.

ان شاء الله فردا این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

عقاب ترک فحص و مقدمات مفوته ۸۹/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عقاب ترک فحص و مقدمات مفوته

در جلسه ی قبل فرعی را مطرح کردیم و آن عبارت بود از اینکه اگر کسی فحص را ترک کند آیا معاقب است یا نه؟

این خود چند صورت دارد:

صورت اول: اگر فحص هم می کرد دلیلی پیدا نمی کرد و در واقع دلیلی هم وجود نداشت که با فحص کردن به آن دست پیدا کند ولی با این وجود او فحص نکرد و برائت جاری کرد. واضح است که او معاقب نیست چون حکم واقعی ای وجود نداشته است که موجب عقاب شود. غایه ما فی الباب چنین فردی متجری است و بدون کسب حجت برائت جاری کرده است.

ص: ۵۵۵

ان قلت: در تجری بنای مخالفت شرط است و حال آنکه فرد مزبور بنای مخالفت ندارد.

قلنا: شیخ در رسائل برای تجری شش فرض را مطرح کرده است و یکی از آن موارد این است که کسی بدون حجت با خوف

اینکه ممکن است با واقع مخالفت کند وارد امری شود.

صورت دوم: فحص نکرد ولی اگر فحص می کرد به واقع دست می یافت. واضح است که او معاقب است زیرا واقع بر او منجز بود و بیان واقع هم واصل بود و او می بایست مظان آن را جستجو می کرد زیرا بیان واصل به این معنا نیست که حکم را درب خانه بیاورند و به دست تک تک افراد برسانند.

محقق خراسانی اشکال می کند که چگونه حکم به عقاب او می کنید و حال آنکه در حین مخالفت او از واقع خبر ندارد.

جواب آن این است که اولاـ این مطلب خلف فرض است زیرا بحث ما در مورد کسی است که شاک است و شک دارد که شاید حکمی واقعی وجود داشته باشد که بعد از فحص به آن دست یابد و فرد شاک ملتفت است

ثانیا: در فقه می خوانیم که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار. او هرچند هنگام مخالفت ملتفت نیست ولی اول کار ملتفت بود که ممکن است عملی را که بدون فحص انجام می دهد خلاف واقع باشد و او با این حال به شک خود اعتنا نکرد از این رو ترک فحص او به انجام عملی بی اختیار انجامید ولی آن با مقدمه ای اختیاری انجام شده بود همانند کسی که خودش را از مکان مرتفعی به پایین پرت می کند. او هنگامی که بین زمین و هوا در حال سقوط است بی اختیار است و نمی تواند جلوی خود را بگیرد ولی او چون با اختیار خود را به زمین انداخت معاقب است.

ص: ۵۵۶

صورت سوم: مانند شق اول است با این فرق که در واقع دلیلی وجود داشت ولی او اگر فحص می کرد به آن دلیل دست نمی یافت مثلا حکم واقع در کتابی بود که او در دسترسش نبود ولی با این وجود او فحص نکرد و برائت جاری کرد.

صورت چهارم: اگر فحص می کرد خبری گیرش می آمد که ضد واقع بود مثلا به خبری جعلی دست می یافت.

در دو صورت فوق عقابی بر فرد مترتب نیست زیرا در هر دو صورت واقع بر او منجز نیست زیرا بیان واقع واصل نبوده است چون اگر می گشت به واقع دست نمی یافت.

ان قلت: او واقع را ترک کرده است در حالی که نه عذر داشت و نه حجت بر اینکه واقع را ترک کند او در پیشگاه خدا چه جوابی می تواند بدهد زیرا در روز قیامت می گوید خدایا اگر می گشتم باز هم پیدا نمی کردم و به او جواب داده می شود که تو که نگشتی تا متوجه شوی واقعی وجود دارد یا نه.

قلت: ترک واقع مستلزم عقاب نیست بلکه آنچه که مستلزم عقاب است ترک واقع منجز است و در ما نحن فیه واقع منجز نیست زیرا اگر می گشت به واقع دست نمی یافت.

ان قلت: احتمال حکم هم منجز است و لازم نیست همیشه علم به واقع داشته باشیم و فرد در ما نحن فیه که فحص نکرد احتمال می داد که واقعی در کار باشد و احتمال حکم هم موجب تنجز است.

ص: ۵۵۷

قلت: احتمال در صورتی منجز است که شرایط تنجز هم وجود داشته باشد و از شرایط تنجز بیان واصل است که در ما نحن فیه مفقود است.

صورت پنجم: اگر فحص می کرد نسبت به این مسئله چیزی پیدا نمی کرد ولی مسئله ی دیگری برایش روشن می شد. مثلا در شرب تتن فحص می کرد ولی دلیل دعا عند رؤیت هلال را پیدا می کرد.

او هم معاقب است ولی نه بر ترک شرب تتن زیرا بیان آن واصل نیست و چون بیان دعا عنـد رؤیت هلال واصل است زیرا هر چند اتفاقی به آن دست می یافت.

بحث فی المقدمات المفوته: این بحث را شیخ و محقق خراسانی مطرح کرده اند.

همه می گوینـد که همه ی مکلفین بایـد قبل از وقت نماز، احکام شـکوک و نماز را یاد بگیرد. در اینجا این شـبهه وجود دارد که وجوب تعلم که وجوب مقـدمی است بایـد بعـد از وجوب ذی المقـدمه باشد یعنی اول باید وقت نماز ظهر که ذی المقدمه است برسـد تا نماز ظهر بر من واجب شود بعد مقدمه ی آن که تعلم احکام نماز است بر من واجب شود. حال اگر وقت داخل شـود فرصت کـافی برای یـاد گرفتن نمـاز نـدارم و این موجب می شود که واجب از من فوت شود خلاـصه آنکه قبـل از وقت وجوبی برای ذی المقـدمه وجود ندارد از این رو مقدمه اش واجب نیست و بعد از وقت که ذیها و مقدمه واجب می شود دیگر فرصت کافی برای انجام مقـدمه نیست و فرصت نیست که انسان احکام نماز را بیاموزد.نام این را مقـدمه ی مفوته می گـذارند یعنی مقدمه ای که اگر قبلا به سراغش نروند موجب فوت ذی المقدمه می شود.

ص: ۵۵۸

مثال دیگر: فردی جنب شده است و فردا باید روزه بگیرد. غسل در صورتی واجب است که صوم واجب شده باشد و قبل از طلوع فجر نه روزه واجب است و نه غسل و بعد از فجر دیگر غسل فایده ای ندارد زیرا صائم باید به شکل طاهر وارد فجر شود.

و قد اجیب بوجوه اربعه:

الجواب الاول و هو مبنی علی وجوب المقدمه: بله تعلم واجب است از باب وجوب مقدمه و وجوب مقدمه هم از وجوب ذی المقدمه نشات می گیرد ولی معنای آن این نیست که هر دو همزمان واجب باشد بلکه می تواند وجوب مقدمه بر وجوب ذیها مقدم باشد از این رو قبل از نماز می توان به وجوب تعلم نماز قائل شد.

توضیح ذلک: می گویند وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است اگر معنای تابع این باشد که وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه متولد می شود حق با شماست و تا ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه هم واجب نیست اما اگر تابع به این معنا باشد که مقدمه به خاطر ذی المقدمه واجب است می توان قائل شد که مقدمه قبل از ذی المقدمه واجب باشد و هم مقدمه و هم ذی المقدمه ملاک خاص خود را دارد و هر وقت ملاک هر کدام آمد وجوب هم می آید و ملاک مقدمه این است که آن را باید انجام داد تا انجام ذی المقدمه ممکن باشد.

این جواب یک اشکال دارد و آن اینکه این جواب مبنی بر این است که مقدمه ی واجب شرعا واجب باشد ولی ما می گوئیم واجب عقلی است.

الجواب الثانی و هو مختارنا: اگر هم شارع ذی المقدمه را که نماز باشد هنوز واجب نکرده باشد ولی واضح است که عقل به ما می گوید که اگر اکنون از باب مقدمه، احکام نماز را فرا نگیریم نمی توانیم در وقتش نماز صحیح را ادا کنیم و هکذا در سایر مقدمات مفوته.

الجواب الثالث: واجب مشروط را به واجب معلق تبدیل کنیم.

فرق بین واجب مشروط و واجب معلق این است که در واجب مشروط تا شرط نیاید ذی المقدمه واجب نیست مانند نماز ظهر که تا وقتش شروع نشود خود نماز هم واجب نیست و در واجب مشروط هم واجب و هم مشروط بعد از حصول شرطش واجب می شود ولی در واجب معلق وجوب فعلی است ولی خود واجب استقبالی است مانند حج که می گویند خود واجب مشروط به آمدن زمان ذی حجه است ولی وجوب از همین الان واجب است و از این رو باید مقدمات حج مانند اخذ پاسپورت و سایر کارها را انجام داد.

به عبارت دیگر وجوب در واجب مشروط مقید است ولی در واجب معلق مطلق می باشد.

اذا علمت هذا فیقول هذا القائل که در ما نحن فیه می گوئیم که نماز ظهر که هنوز وقتش وارد نشده است وجوبش از همین الان واجب است ولی خود واجب بعد از وقت نماز ظهر واجب می شود. بنابراین قبل از وقت نماز چون وجوب نماز باقی است انجام مقدمه ی آن هم واجب می باشد همانند حج که قبل از موسم حج واجب است مقدمات حج را انجام دهند.

ص: ۵۶۰

یلاحظ علیه: این جواب فی حد نفسه صحیح است ولی مطابق قرآن نیست زیرا در قرآن آمده است (اقم الصلاه لدلوک الفجر) و ظاهر آن این که (دلوک) قید صلاه نیست بلکه قید (اقم) است یعنی یجب الصلاه فی دلوک الشمس.

الجواب الرابع و هو للمحقق الاردبیلی: تعلیم و تعلم واجب نفسی است و غیری نیست که احتیاج به وجوب ذی المقدمه باشد. غایه ما فی الباب تعلیم و تعلم هر چند واجب نفسی است ولی در این حال تهیئی است یعنی در انسان ایجاد آمادگی برای واجبات ایجاد می کند. بنابراین تعلم و تعلیم احکام از باب طهارت گرفته تا دیات تا آنجا که مورد ابتلا باشد واجب است.

یلاحظ علیه: این از باب جمع بین متناقضین است زیرا واجب نفسی یعنی خودش را می خواهم و اگر غیری باشد یعنی آن را برای دیگری می خواهم حال نمی شود که هم برای خودش واجب باشد و هم برای دیگری. واجب نفسی آن است که محبوبیت ذاتی دارد ولی تهیئی یعنی این تابع دیگری است که اگر دیگری نبود آن هم واجب نبود.

ان قلت: نماز ظهر واجب نفسی است ولی در عین حال مقدمه ی نماز عصر است.

قلت: نماز ظهر مقدمه ی نماز عصر نیست بلکه در نماز عصر شرط است که نماز ظهر مقدم شود. به عبارت دیگر نماز ظهر مقدمه نیست بلکه تقدم نماز ظهر شرط است و الا نماز ظهر واجبی است نفسی.

حکم عمل بدون فحص ۸۹/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم عمل بدون فحص

اگر کسی فحص را ترک کند و سپس عملی را انجام دهد آیا عمل او صحیح است یا نه. دیروز در مورد عقوبت او بحث کردیم و امروز در مورد صحت عمل. این بحث دو مصداق دارد و گاه مجتهد را شامل می شود که بدون فحص در دلیل اجتهادی به اصول عملیه عمل کند و گاه در فرد غیر مجتهد و عامی است که بدون اینکه تقلید کند و مسئله را از مجتهدش جویا شود عملی را انجام دهد و ما بحث خود را در فرد عامی مطرح می کنیم که نه مجتهد است و نه احتیاط می کند و نه در مورد خاصی به سراغ مسئله می رود تا تقلید کند و همین طور عملی را انجام می دهند. این موارد بیشتر در مورد کسانی است که در مناطق دوردست زندگی می کنند که بعد از مدتی متوجه می شوند که عملشان همین گونه بوده است و همان طور که از پدر و مادرشان یاد گرفته اند گاه تا پنجاه سال اعمال خود را انجام داده اند این خود چهار صورت دارد.

۱. فرد مزبور که بیش از پنجاه سال عملی را انجام داده است برخی از اعمالش را در زمانی انجام داده که مجتهد حیی بود که می بایست به او مراجعه کند و اکنون از مجتهد دیگری که اعلم است حکم خود را می پرسد. حال گاه عملش مخالف مجتهدی است که می بایست در آن زمان به او مراجعه کند و هم عملش مخالف عمل مجتهدی است که الان به او مراجعه کرده است.

۲. عمل فرد مزبور با توضیح المسائل هر دو مجتهد موافق است.

۳. عمل او با میت مخالف است و با حی موافق است.

۴. عمل او با میت موافق است و با حی مخالف است.

در صورت اول که عملش مخالف هر دو مجتهد بوده است واضح است که اعمال او باطل است زیرا هیچ نوع حجت شرعی بر صحت وجود ندارد زیرا تقصیر کرده است و به سراغ مجتهدی نرفته است و عملی را هم باطل انجام داده است مثلا کسی که با آب مضاف وضو گرفته است.

در صورت دوم: که عملش موافق هر دو مجتهد است واجب است که عملش صحیح است.

در صورت چهارم هم که عملش با عمل مجتهد حی موافق بوده ولی عملش با عمل مجتهد میت مخالف بوده در این صورت عملش صحیح است زیرا مجتهدی که رای او کاشف از حکم الهی باشد مجتهد حی است و او می گوید اعمال پنجاه ساله ات همه درست است و اما اینکه با مجتهد میت مخالف بوده است اشکالی ایجاد نمی کند زیرا الان دیگر کلام او حجیت ندارد و حجت شرعی تابع مجتهد حی است.

ص: ۵۶۲

اما صورت سوم: این فرع مهم است و جای بحث دارد و آن اینکه عمل او با مجتهد میت موافق است ولی با رای مجتهد حی مخالف است.

در این شق دو قول است: یکی می گوید که عمل او صحیح است زیرا عملش مطابق واقع است و کاشف از حکم واقع هم رای مجتهد میت است.

ولی قول دوم می گوید که کاشف از واقع رای مجتهد میت نیست و اگر او در زمان حیات مجتهد میت به رای او استناد می جست عملش صحیح بود و بعد از فوت او می بایست به مجتهد حی رجوع کند ولی او چنین نکرد و صرف موافقت عمل او با رای مجتهد میت کافی نیست و عمل او باید با استناد به او ضمیمه شود.

بله اگر کسی از مجتهدی تقلید کند و بعد همان مجتهد رایش عوض شود اعمال فرد صحیح است زیرا اجتماع داریم که در این صورت اعمال مقلد و خود مجتهد صحیح است و چون عمل فرد مستند به عمل مجتهد بوده است و همه صحیح است و در آینده باید رای فعلی مجتهد را متابعت کند. در هر صورت استناد به عمل مجتهد چاره ساز است.

بله در دومی هم استناد نیست ولی عملش صحیح است. به دلیل اینکه مجتهد حی عمل فرد را امضا می کند و چون عمل من مستند به او شده است همه ی اعمال صحیح می باشد.

هنا مسئله نذکرها استطرادا: علما در دو مورد گفته اند که عمل تارک الفحص صحیح است و از طرفی عقاب هم دارد:

مورد اول: من اتم فی موضع القصر. یعنی کسی در مسافرت نماز را کامل خواند و مسئله را هم جستجو نکرد تا متوجه شود که حکمش قصر خواندن بود. (البته عکس آن صحیح نیست)

مورد دوم: کسی که در موضع جهر اخفات و یا در موضع اخفات جهر خوانده است.

در هر دو مورد عمل صحیح است و اعاده هم ندارد ولی فرد عقاب می شود از این رو اشکال پیش می آید که اگر صحیح است چه وجهی برای عقاب وجود دارد.

شیخ در فرائد سه جواب ارائه کرده است و ما متذکر آنها نمی شویم.

عمده جواب آن است که متذکر خراسانی بیان می کند: او می فرماید: اگر آدمی در موضع قصر نمازش را تمام بخواند اعملش صحیح است زیرا نماز تمام دارای مصلحت ملزمه است و ما در صحت به امر شارع احتیاج نداریم و همین مقدار که آن عمل مصلحت تامه را داشته باشد کافی است.

حال اگر مصلحت تامه دارد چرا در سفر به آن امر نشده است؟ ایشان در جواب می فرماید نماز قصر درای مصلحت اکمل است ولی نماز تام مصلحتش کامل است.

حال چرا فرد اجازه ندارد که نمازش را اعاده کند و نماز قصر را که اکمل است دوباره اتیان کند؟ ایشان در جواب می فرماید جمع بین مصلحت کامل و اکمل قابل جمع نیست. مانند کسی را که دعوت می کنیم و به او غذای کاملی می دهیم وقتی او سیر شد نمی توانیم غذای اکملی هم بیاوریم و او بخورد هکذا در ما نحن فیه.

حال چرا او را به جهنم می برند زیرا مصلحت کامل را دریافت کرد و تا نود درصد از مصلحت را به دست آورد ولی چون مصلحت اکمل را از دست داد به خاطر آن ده درصد او را عذاب می کنند.

یلاحظ علیه: اگر روایات را مطالعه کنیم دیگر لازم نیست به این فرمول ها متوصل شویم زیرا فهم اینکه این نماز مصلحت تامه یا اکمل را دارد همه از باب علم غیب است و قابل دسترسی نیست.

از روایات استفاده می شود که مصلحت چهار رکعتی کمتر از مصلحت دو رکعتی نیست (و حال آنکه محقق خراسانی در سفر مصلحت چهار رکعتی را کمتر می دانست) در روایتی از معصوم می خوانیم که در روز اول نماز دو رکعت دو رکعت بود و خداوند بر بشر ده رکعت نماز را واجب فرمود و آنها فریضه اند و بعد پیغمبر دعا کرد و دعای ایشان مستجاب شد و رکعاتی بر نمازهای یومیه اضافه شود. از این حدیث استفاده می شود که اصل رکعت همان دو رکعت است. بعد ذیل روایت آمده است که خداوند برای مسافر برای اینکه به زحمت نیفتد تخفیف قائل شده است و به آنها هدیه داده است.

در هر صورت این روایت و روایات دیگر می گوید که نماز چهار رکعتی اگر بیشتر از دو رکعتی نباشد لا اقل کمتر هم نیست از این رو جواز به دلیل تساوی مصلحت هر دو نماز است.

اما اینکه اعاده نباید باشد این است که اعاده بر خلاف فلسفه ی قصر نماز است زیرا شارع می خواهد بر مسافر تخفیف قائل شود و این منافات دارد که بگوید دوباره نماز را هم اعاده کن.

اما اینکه چرا عقاب دارد می گوئیم که این کلام بی اساس هست و ما هیچ دلیلی بر معاقب بودن چنین فردی نداریم.

همانند ر ۱ باب ۱۷: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ صَلَّى وَ هُوَ مُسَافِرٌ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ قَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ فَلْيُعِدْ وَ إِنْ كَانَ الْوَقْتُ قَدْ مَضَى فَلَا

ر ۷ باب ۲۱ از ابواب صلاه مسافر: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَصَدَّقَ عَلَى مَرْضَى أُمَّتِي وَ مُسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَ الْإِفْطَارِ أَ يَسُرُّ أَحَدَكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِ.

ر ۱۱: فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَ إِلَى أُمَّتِي هَدِيَّةً لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا قَالُوا وَ مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَدِيَّتَهُ

و روایات دیگر و در هیچ روایت نیامده است که فرد مزبور معاقب است.

بقی هنا مسئله و آن اینکه در جریان برائت دو شرط دیگر را بیان کرده اند و ان شاء در جلسه ی بعد آن را بیان خواهیم کرد.

ص: ۵۶۶

شرایط جریان اصول و بحث قاعدۀ لا ضرر ۸۹/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط جریان اصول و بحث قاعده ی لا ضرر

مرحوم فاضل تونی کتابی دارد به نام الوافیه. این کتاب در دوران اخباری ها نوشته شده است. ایشان برای اصل برائت دو شرط معرفی کرده است:

شرط اول این است که از جریان این اصل حکم و الزام دیگری حادث نشود. بعد مثلا زده است که در میان انائین مشتبهین اگر در یکی از این دو اناء اصاله الطهاره جاری کنیم صحیح نیست زیرا لازمه اش این است که اگر این یکی پاک است پس دیگری نجس است. مثال دیگر ایشان این است: آب قلیلی داریم که می دانیم هم با نجس ملاقات کرده است و هم کر شده است ولی نمی دانیم کدام یک مقدم بوده است. ایشان می فرماید نمی توانیم بگوئیم الاصل عدم تقدم الکریه علی ملاقات زیرا لازمه اش این است که این آب نجس باشد.

در مورد این شرط مطالبی در کفایه است و عرائضی هم ما داریم و همه را یکجا می گوئیم:

اولا: در اینجا مجرای برائت نیست بلکه یا اصاله الطهاره است و یا استصحاب است.

ثانیا: علت اینکه لازمه ی آن ثابت نمی شود برای این است که این ترتب ها عقلی است و عقل می گوید که اگر این اناء پاک است پس حتما دیگری نجس است و موجب می شود که اینها اصل مثبت شوند و گفتیم که ترتب باید شرعی باشد.

ثالثا: صاحب کفایه می فرماید: چه مانعی دارد که از حدوث یک حکم، حکم دیگری متولد بشود و لازم الاجرا باشد مثلا من مالی دارم که تحت اختیار خودم است و نمی دانم تصرف در آن مباح است یا نه. هرچند این مال در تحت ید من است ولی ید حلیت واقعی را ثابت نمی کند من در این مال اصاله الحلیه را جاری می کنم و بعد از اجرای آن برای حج مستطیع می شوم. حج در اینجا از اجرای این اصل ناشی شده است و مشکلی هم در آن نیست.

ص: ۵۶۷

توضیح کلام محقق خراسانی: گاهی از اوقات موضوع، حلیت واقعی است که در این صورت حکم جدید ثابت نمی شود مثلا اگر بگویم لله علیّ کلما توضات بماء طاهر واقعی علیّ تصدق درهم. حال با آبی وضو گرفتم که طهارتش واقعی نبوده است بلکه با اجرای اصاله الطهاره آن را پاک کردم در اینجا وجوب تصدق که حکم دیگر است ثابت نمی شود.

بله اگر نذر کنم لله علی ان توضات بماء طاهر واقعی او ظاهری فعلیّ التصدق در این صورت با آب مزبور اگر وضو بگیرم باید صدقه بدهم.

آیه الله خوئی در اینجا می فرماید: گاه دو وجوب داریم مثلا شارع فرموده است ان استطعت بماء مباح واقعی او ظاهری یجب

علیک الحج. در این صورت اگر مباح واقعی باشد وجوب واقعی ثابت می شود و اگر مباح ظاهری باشد وجوب ظاهری ثابت می شود.

نقول: ما معتقد به حکم ظاهری نیستیم بلکه ما به عذر اعتقاد داریم و می گوئیم که اگر واقعا مالش مباح است حج بر او واجب است ولی اگر آن مال، مال غیر است من عند الله معذورم و اگر بعدا مشخص شود که این مال، مال دیگر بود مشخص می شود که من مستطیع نبودم و اگر بعدا مستطیع شوم باید یک حجه الاسلام دیگر به جا آورم.

خلاصه در بیان شرط اول می گوئیم که اگر ترتب شرعی باشد مانعی ندارد که حکم دیگری از اجرای اصل تولید شود.

الشرط الثانی: از اجرای برائت ضرری متوجه غیر نباشد. بعد سه مثال می زند. مثلا درب قفس را باز کردم و مرغ پرید در اینجا نمی توانید اصاله البرائه جاری کنید چون صبر تضرر صاحب مرغ شدید. یا حیوان مادری را حبس کرد و بچه اش مرد و یا مردی را حبس کرد و دابه اش فرار کرد. در این موارد جای اصل برائت نیست که بگویم ذمه ی من از ضامن بودن به صاحب مال بری است.

یلاحظ علیه: اصل برائت در جایی جاری است که دلیل اجتهادی در کار نباشد ولی در اینجا دلیل اجتهادی داریم و آن اینکه "من اتلف ما الغیر فهو له ضامن" و همه ی مثال های فوق از مصادیق اتلاف مال غیر است.

شیخ انصاری به مناسبت طرح مسئله ی فوق مناسب دید که قاعده ی لا ضرر را بحث کند و ما هم بحث این قاعده را به شکل مبسوط بیان می کنیم. (شیخ قاعده ی لا ـ ضرر را در دو جا بحث کرده است یکی در موضع فوق و یکی در آخر کتاب مکاسب که چند رساله از شیخ در آنجا وجود دارد که یکی از آنها رساله ی لا ضرر است.) محقق نائینی هم این بحث را مفصلا بحث کرده است و شاگردش مرحوم شیخ موسی خوانساری آن را در آخر کتاب (منیه الطالب فی شرح المکاسب) آن را چاپ کرده است. امام رحمه الله هم این بحث را در رساله ی مستقلی مطرح کرده است که ما در جلد سوم تهذیب آن را ذکر کرده ایم. ما هم این بحث را در کتاب مستقلی ذکر کرده ایم.

قاعده ی لا ضرر: دلیل این قاعده حدیث معروفی است که از رسول الله نقل شده است که فرمود: (لا ضرر و لا ضرار لمؤمن فی الاسلام.)

قبل از شروع بحث ابتدای ریشه ی این قاعده را در کتاب الله بررسی می کنیم. در قرآن کلمه ی (ضرار) دو بار آمده است اما کلمه ی (ضرر) یکبار ذکر شده است. مضافا بر این دو مورد چند بار هم مشتقات ضرر (از قبیل لا تضار و غیره) ذکر شده است.

ذکر کلمه ی ضرر در قرآن: (لا یَسْتَوِی الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ (مؤمینی که نقصی در اعضای بدنشان نیست) وَ الْمُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدینَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَی الْقاعِدینَ دَرَجَةً وَ کُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنی وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدینَ عَلَی الْقاعِدینَ أَجْراً عَظیماً) (نساء / ۹۵)

قرآن می فرماید آنکس که در خانه نشسته است با کسی که شمشیر به دست در راه خدا جهاد کرده است در یک رتبه قرار ندارند.

ضرر در این آیه به معنای نقص است یعنی مؤمنی که صحیح و سالم است و هم چشم دارد و گوش و توانایی جهاد دارد.

اهل سنت در اینجا روایت نامناسبی دارند و آن اینکه می گویند اول قرآن چنین نازل شده بود: (لا یَسْتَوِی الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ) بعد یکی از اصحاب رسول خدا به نام ابن ام مکتوم که هم مؤذن بود و هم وقتی که رسول الله به جهاد می رفت به جای او نماز می خواند. وقتی این آیه نازل شد او نزد رسول الله آمد و عرض کرد: ای رسول الله من در این آیه مذمت شده ام زیرا من چون کورم جزء قاعدین هستم. در این زمان جبرئیل آمد و آیه را تکمیل کرد و لفظ (غیر اولی الضرر) را اضافه کرد.

ما معتقدیم که این با عقاید ما تطبیق نمی کند چرا که به نظر ما قرآن از همان اول کامل نازل شده است و به درخواست افراد عوض نمی شود.

ذکر کلمه ی ضرار: (وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا به نیکی آنها را رها کنید) وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً (تا آنها را به ضیق و فشار بیندازید) لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لا تَتَّخِذُوا آیاتِ اللَّهِ هُزُواً وَ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِنَ الْکِتابِ وَ الْحِکْمَةِ یَعِظُکُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیمٌ) (بقره / ۲۳۱)

ص: ۵۷۰

کسانی بودنـد که زن را طلاق می دادنـد و وقتی که عـده اش داشت تمام می شـد به او رجوع می کردنـد و دوباره طلاق می دادنـد. از این رو آیه ی مزبور نـازل شـد و دسـتور داد که تکلیف او را مشـخص کننـد. زیرا بـا چنین کاری زن مزبور نه شوهر دارد و نه بی شوهر است و به مشقت می افتد.

البته به نظر ما لفظ (امسکوهن) یا (صـرحوهن) مربوط به طلاق سوم است نه طلاق اول و دوم و اسلام از این رو می فرماید که بعد از طلاق سوم دیگر کسی حق ندارد چنین کاری کند.

مورد دوم: (وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ کُفْراً وَ تَفْریقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنینَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنی وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ) (توبه / ۱۰۷)

جمعیتی از منافقین بودنـد که در چند متری مسـجد قبا مسـجدی ساختند و به پیغمبر عرض کردند که چون در شب های بارانی نمی توانیم به مسـجد بیاییم از این رو مسـجد دیگری هم در کنار آن ساختند و از رسول الله خواسـتند که بیایند و آن مسجد را افتتاح کند. رسول الله فرمود که من به تبوک می روم و وقتی که برگشت منافقین از ایشان خواسـتند که دو رکعت نماز بخواند و آن را افتتـاح کنـد که آیه ی فوق نازل شـد و از نیت شوم منافقین که می خواسـتند آن را پایگاهی برای نقشه های خود قرار دهند خبر داد. حضرت دستور به تخریب مسجد داد و گفت تمام زباله های خود را در آن مکان بریزند.

ص: ۵۷۱

ضرار در اینجا دیگر به معنای ضیق و فشار نیست بلکه به معنای ضرر زدن است آن هم ضرر زیاد زیرا منافقین دیدند که اگر مسلمین همه در مسجد قبا جمع شوند اجتماعشان زیاد می شود و آنها خواستند که جمعیت مسجد قبا یک جا جمع نشود و جمعی به مسجد دوم بیایند.

موارد دیگر: از الفاظ دیگر یکی (لا تضار) است و یکی (مضار)

(وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ (زن ها بچه هایشان را دو سال کامل شیر می دهند) لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَهَ (کسی که می خواهد دوره ی شیردادن را تکمیل کند) وَ عَلَی الْمَوْلُودِ لَهُ (پدر که فرزند به نفع اوست) رِزْقُهُنَّ وَ کِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها لا تُضَارَّ والِدَهٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) (بقره / ۲۳۳)

(لا تضار) صیغه ای است مشترک بین معلوم و مجهول (لا تضارَر و لا تضارِر) از این رو در آیه هر دو احتمال راه دارد.

در صورتی که صیغه ی لا تضار مجهول باشد باء در بولدها سببیت می شود و معنای آیه چنین می شود: مولود له که پدر است نباید به مادر به وسیله ی بچه اش ضرر بزند به این شکل که مادر که شیر دارد بچه را از او بگیرد و به دایه بدهد. و همچنین به پدر هم نباید به خاطر بچه اش ضرر زد به این که مثلا مادر بگوید که به بچه شیر نمی دهد و پدر در یافتن دایه و هزینه کردن برای آن به مشقت می افتد.

ص: ۵۷۲

در صورتی که صیغه ی لا تضار معلوم باشد باء در بولدها زائده می شود و معنای آیه چنین می شود: مادر حق ندارد به بچه اش ضرر بزند (یعنی لا تضارِر والده ولدها) به این شکل که به او شیر ندهد و هکذا مولود له که پدر باشد به بچه اش ضرر نزند به این شکل که او را از مادرش جدا کرده به دایه بدهد.

نکته: اینکه مشهور است که باب مفاعله همیشه بین الاثنین است همیشه صحیح نیست زیرا در آیه ی فوق فقط یک نفر ضرر می زند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد موارد دیگر را در قرآن ذکر می کنیم.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

بحث در قاعده ی لا ضرر است و در جلسه ی قبل گفتیم که لفظ (ضرر) در قرآن یک بار استعمال شده است که به معنای نقص آمده است و لفظ (ضرار) دوبار استعمال شده است. همچنین لفظ (لا تضار) هم یکبار آمده است همچنین (لا یضار) و (غیر مضار) و (لا تضاروهن).

ممکن است سؤال شود که چرا ما بین آنچه از ماده ی ضرر در قرآن آمده است بیش از سی و چند مورد است حال ما چرا از میان آنها فقط همان ۶ مورد را انتخاب کرده ایم.

دلیل آن این است که ما بیشتر به خود ضرر و آنچه از باب مفاعله است است عنایت داریم تا با لفظ (ضرار) در حدیث نبوی که فرمود (لا ضرر و لا ضرار) هماهنگ باشد.

ص: ۵۷۳

اما آیه ای از قرآن که در آن لا یضار آمده است: (وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ وَ لا يُضَارَّ كاتِبٌ وَ لا شَهيدٌ) (بقره / ۲۸۲)

همان دو احتمال که در (لا تضار والده) گفتیم در اینجا هم وارد است و آن این است که لا یضار گاه معلوم است (لا یضارِر) و گاه مجهول است (لا یضارَر) در صورت معلوم معنا چنین است: کاتب یک معامله و یا کسی که شاهد معامله است نباید با نوشتن و یا با شهادت نادرست ضرر بزنند و اگر مجهول باشد معنا چنین است: کاتب و شهید را ضرر نزنید به این شکل نصف شب درب خانه ی کاتب را بزنند و از او بخواهند که متن معامله را بنویسد و یا از شاهد بخواهند که نیمه شب شهادت دهد.

مورد دیگر، عبارت (غیر مضار): (فَلِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذلِكَ فَهُمْ شُرَكاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَليمٌ) (نساء / ۱۲)

در این آیه عبارت (غیر مضار) هم می تواند صفت وصیت باشد و هم صفت دین و آن این است که ورثه می خواهند مال میت را تقسیم کنند ابتدا باید آنچه میت به آن وصیت کرده و آنچه که میت به آن مدیون بوده را جدا کنند و بعد مال را تقسیم نمایند البته در صورتی که وصیت و دین مضار نباشد. به این شکل که پدر در لحظات آخر زندگی است و از بچه ها ناراضی است از این رو به دروغ اقرار می کند که به فلانی فلان مبلغ زیاد را بدهکار است و یا وصیت کند که تمام مال را به امور خیریه بدهند تا با این کار به ورثه ضرر بزنند.

مورد بعدی: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَ إِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى) (طلاق / ۶)

یعنی به زنان مطلقه فشار نیاورید تا عرصه را بر آنها تنگ کنید به این شکل که در ایام عده که باید به او محل سکونتی بدهد به عناوین مختلف او را تحت فشار می گذارد تا مجبور شود خانه را ترک کند.

در تمام این موارد که صیغه ی باب مفاعله استعمال شده است هیچ کدام بین الاثنینی نبوده است مانند ضرر مرد به زن مطلقه و یا ضرر مادر به فرزند و یا ضرر پدر به فرزند و ضرر رساندن وصی به ورثه و امثال آن در همه ی این موارد ضرر رساندن یک طرفه بوده است.

گفته شده است که آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب نهایه الدرایه دوبار قرآن را از اول تا آخر خوانده است تا معنای باب مفاعله را استخراج کند.

ثم الکلام در آیاتی که حول کلمه ی لا ضرر و لا ضرار در قرآن آمده است.

اما الضرر و الضرار فی السنه: قاعده ی لا ضرر قاعده ای است که هم شیعه و هم سنی آن را از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند. ابو داود هم در کتاب سنن حدیث مزبور را از امام باقر نقل کرده است.

این روایت را مشایخ ثلاثه (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) نقل کرده اند از این رو این روایت در نهایت اعتبار است هر چند در سند آن فردی به نام (ابن بکیر) است که برادرزاده ی زراره است و واقفیه است ولی در در بیان حدیث صدوق است. (در حدیث باید به لسان راوی نگاه کنیم که اگر صدوق و راستگو است می توان به کلام او اخذ کرد و نباید در پذیرش حدیث مذهب فرد را دخالت دهیم هر چند اگر راوی امامیه باشد روایت صحیحه است و الا موثقه و اگر راوی ممدوح باشد روایت حسنه است.)

ص: ۵۷۵

عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ سَمُرَهَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ (نخلی) فِی حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِیِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَی نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِیُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَی سَمُرَهُ فَلَمَّا تَأَبَّی جَاءَ الْأَنْصَارِیُّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِیِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَی فَلَمَّا أَبَی سَاوَمَهُ (خواست معامله کند) حَتَّی بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَی أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَذْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِی الْجَنَّهِ فَأَبَی أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِیِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ. (وسائل ج ۱۷، باب ۱۲ از ابواب احیاء موات، حدیث ۳.)

خلاصه در داستان فوق سمره درخت نخلی داشت که در حیاط منزل انصاری بود. سمره بدون در زدن و اذن گرفتن وارد منزل می شود. انصاری به او تذکر داد و او قبول نکرد از این رو به پیغمبر شکایت کرد. پیامبر به سمره تذکر داد و او وقتی قبول نکرد حضرت دستور قطع درخت را صادر کرد.

در تاریخ آمده است که سمره بعدها سرکرده ی مغیره بن شعبه و عامل او در بصره شد و هزاران نفر را به جرم ولایت علی علیه السلام به شهادت رساند.

البته در این روایت کلمه ی (مؤمن) و کلمه ی (فی الاسلام) وجود ندارد.

ص: ۵۷۶

روایت دوم: این روایت را کلینی نقل کرده است ولی هم جامع نیست و هم سند آن مشکل دارد.

ح ۴ باب ۱۲: عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَقُلِعَتْ (وَ رُمِیَ) بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ.

علی بن محمد بن بندار در رجال توثیق نشده است از این رو این روایت مهمل است (بله اگر اسمش هم در رجال نبود روایت مجمل می شد) احمد بن ابی عبد الله همان احمد بن محمد بن خالد است که فردی ثقه می باشد و روایت مرسله است زیرا در سند آن آمده است عن بعض اصحابنا.

در این روایت لفظ (مؤمن) آمده است و لفظ (انک رجل مضار)

روایت سوم: ح ۱ باب ۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِی عُبَيْدَهَ الْحَذَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَانَ لِسَمُرَهَ بْنِ جُنْدَبٍ نَخْلَهٌ فِی حَائِطِ بَنِی فُلَانٍ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ يَنْظُرُ إِلَى شَیْ ءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمُرَهَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِی فَلَوْ أَرْسَلْتَ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِی حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَمُرَهُ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَ يَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِی فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمُرَهُ اسْتَأْذِنْ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَسُرُّكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَذْقٌ فِی الْجَنَّهِ بِنَخْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَهٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَهُ إِلَّا مُضَارّاً اذْهَبْ يَا فُلَانُ فَاقْطَعْهَا (او فاقلعها) وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ

ص: ۵۷۷

سند صدوق به حسن بن صیقل مشکل دارد زیرا صدوق این روایت را از کتاب حسن بن صیقل گرفته است و آن کتاب دویست سال قبل از صدوق است و صدوق هم در آخر کتاب در مشیخه سند خودش را به آن ذکر کرده است که در آن سند فردی به علی بن حسین سعدآبادی است که توثیق نشده است. ولی در هر حال چون روایت متضافر است لازم نیست در سند آنها مناقشه کرد.

در آخر روایت آمده است (مَا أَرَاكَ يَا سَمُرَةُ إِلَّا مُضَارّاً)

روایت چهارم: اهل سنت هم این حدیث را نقل کرده اند و در کلام آنها لفظ لا ضرر و لا ضرار در موارد بسیاری ذکر شده است ولی به داستان سمره اشاره نمی کنند زیرا آنها صحابه را عادل می دانند حتی سمره را که در مقابل پیامبر ایستاده است.

ابو داود در سنن خود (ج ۳ ص ۳۱۵ در کتاب قضاء) این حدیث را با سندی و داستان را از امام باقر نقل کرده است: عن واصل مولی ابی عیینه قال سمعت ابا جعفر محمد بن علی یحدث عن سمره بن جندب انه کانت له عضد من نخل فی حائط رجل من الانصار قال و مع الرجل اهله قال: فکان سمره یدخل إلی نخله فیتأذی به و یشق علیه فطالب إلیه أن یبیعه فأبی فطلب إلیه أن یناقله (آن را با چیز دیگری عوض کند) فأبی فأتی النبی فذکر ذلک له فطلب إلیه النبی أن یبیعه فأبی فطلب إلیه أن یناقله فأبی قال: فهبه له و لک کذا وکذا أمرا رغبه فیه فأبی فقال: أنت مضار فقال رسول الله للأنصاری: اذهب فاقلع نخله.

ص: ۵۷۸

البته در این حدیث لا ضرر و لا ضرار نیست ولی احمد در مسند خود آن را در چندین جا نقل کرده است.

روایت پنجم: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ فِی تَفْسِیرِ وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی قَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ کَانَ لِرَجُلٍ فِی حَائِطِهِ نَخْلَةٌ وَ کَانَ یُضِرُّ بِهِ فَشَکَا ذَلِکَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ أَعْطِنِی نَخْلَتَکَ بِنَخْلَةٍ فِی الْجَنَّةِ فَأَبَی فَبَلَغَ ذَلِکَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ یُکَنَّی أَبَا الدَّحْدَاحِ فَجَاءَ إِلَی صَاحِبِ النَّخْلَةِ فَقَالَ بِعْنِی نَخْلَتَکَ بِحَائِطِی فَبَاعَهُ فَجَاءَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَدِ اشْتَرَیْتُ نَخْلَةَ فُلَانٍ بِحَائِطِی قَالَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص فَلَکَ بَدَلَهَا نَخْلَةٌ فِی الْجَنَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَی عَلَی نَبِیِّهِ ص وَ ما خَلَقَ الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی إِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتَّی فَأَمَّا مَنْ أَعْطی یَعْنِی النَّخْلَةَ وَ اتَّقی وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنی بِوَعْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْری إِلَی قَوْلِهِ تَرَدَّی الْخَبَرَ. (مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۳۶۳، ح ۲.) و صاحب مستدرک این روایت را از قرب الاسناد نقل می کند.

این حدیث در واقع بر خلاف آن احادیث متضافر است که می گوید سمره آن نخل را به هیچ وضع معاوضه نکرد و از طرفی آیه ی مزبور مکی است و داستان مذکور در مدینه اتفاق افتاده است از این رو چگونه می شود شان نزول آن آیه داستان سمره باشد اللهم الا ان یقال که بگوئیم بعضی از آیات دو بار نازل شده باشد. و یا اینکه بگوئیم که سمره دو نخل داشته است که یک نخل را نفروخت که این هم خیلی بعید است و این نخل دیگری بوده مضافا بر اینکه در این روایت اسمی از سمره برده نشده است.

اما در جلسه ی بعد روایاتی را می خوانیم که از لا ضرر و لا ضرار سخن گفته شده است ولی داستان سمره در آنها نیست.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

در بحث دیروز احادیثی را خواندیم که ناظر به داستان سمره بود و اینک به روایات دیگری اشاره می کنیم که داستان سمره را بیان نکرده اند. شیخ انصاری و آخوند فقط داستان سمره را بیان کرده اند ولی بعد از آنکه شیخ الشریعه قاعده ی لا ضرر را بحث کرده است در آن یک سری نوع آوری دیده می شود که ما هم از رساله ی ایشان استفاده کرده ایم.

روایات وسائل الشعیه باب ۱۲ از ابواب احیاء موات:

ح ۵: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (شیخ کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (ابن ابی الخطاب که شیخ شیخ کلینی است و متوفای ۲۶۲ است) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ: قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ

این روایت جزئی از روایتی است که صاحب وسائل آن را تقطیع کرده است و این حدیث بخشی از روایت دیگر است که در باب ۷ از ابواب احیاء موات در ح ۲ است در آنجا می خوانیم: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ (آبیاری نخل) أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ (یعنی وقتی نخل های خود را آبیاری می کردند دیگران را از آب چاه یا قنات منع می کردند که حضرت دستور داد این کار را نکنند البته شراح احتمال می دهند که مراد نقع الشیء باشد یعنی آب اضافی) وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلَإٍ (کَلَإٍ به معنای گیاه است. سابقا در بادیه جایی که آبی بود معمولا قبیله ای زندگی می کرد بادیه نشینان که صحراگرد بودند گوسفندان را به چرا می بردند و آنها به آب احتیاج داشتند و اهل قبیله برای اینکه گوسفندان گیاه اطراف را نچرند به گوسفندان آب نمی دادند) فقَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ.

ص: ۵۸۰

باید توجه داشت که در آخر حدیث آیا (و قال) یا (فقال). در کافی (و قال) است. صاحب وسائل در باب ۷ (فقال) و در باب ۱۲ نوشته است (قال). اگر فاء باشد واضح است که این کلام تعلیل ما سبق است و حضرت در مقام بیان علت است و از فقال تا آخر جزء روایت است ولی اگر (و قال) باشد چه بسا این عبارت را خود راوی اضافه کرده باشد.

حال کدام نسخه صحیح است؟ برای بررسی این مطلب باید از کتاب احیاء موات به کتاب شفعه رویم در آنجا در باب ۵ ح ۱ به همین سند می خوانیم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرَضِينَ وَ الْمَسَاكِنِ (در مسکن و زمین حق شفعه است و شریک حق ندارد سهم خودش را بدون اذن شریک به دیگری بفروشد و اگر این کار را بکند شریک او می تواند به

شفعه اخذ کند و زمین را از فروشنده پس بگیرد) وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أَرِّفَتِ الْأَرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَهَ.

در شیعه قضاوت های نبی را عقبه بن خالد نقل می کند و در میان اهل سنت عباده بن صامت.

(الْأُرَفُ) جمع اُرُفَّه است و به معنای حد و حدود است یعنی تا وقتی که زمین مشاع است حق شفعه باقی است ولی وقتی که از مشاع در آمد و حد بندی شد دیگر حق شفعه از بین می رود.

ص: ۵۸۱

صاحب قاموس می گوید: الارف جمع الْاُرُفّه کغُرَف جمع الغرفه معناه الحد بین الارضین و اُرُفَ علی الارض تاریفا جعلت لها حدود.

از این حدیث حال حدیث قبلی شناخته می شود که آیا متن آن (فقال) است یا (و قال) و یا (قال). به نظر ما فاء باید باشد و نسخه ی کافی که در دست ماست صحیح است و نسخه ی کافی که در دست صاحب وسائل بوده صحیح بوده است.

اما کیفیت استنباط آن: حدیث مزبور سه بخش دارد: ۱- قَضَی رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَهِ بَیْنَ الشُّرَکَاءِ فِی الْأَرَضِینَ وَ الْمَسَاکِنِ ۲- وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ ۳- وَ قَالَ إِذَا أُرِّفَتِ الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَهَ.

اگر بخش دوم اضافی باشد یعنی راوی آن را اضافه آورده است در حالیکه نمی توان این دستکاری را به عقبه بن خالد که اقضیه النبی را نقل کرده است انتساب داد. بنابراین باید این بخش از روایت مربوط به بخش اول باشد. حال که جزء حدیث است حتما باید با فاء شروع شده باشد و الا اگر با واو باشد راوی نباید چیزی را که بی ربط است از خودش در وسط بیاورد و در وسط بیان یک قضیه به پیامبر نسبت دهد. از این رو در اینجا هم قطعا فاء بوده است و معلوم می شود که لا ضرر و لا ضرار علاوه بر داستان سمره در دو مورد هم آمده است که یکی داستان فاضل آب چاه و دوم در مسئله ی شفعه.

حدیث دیگر باب ارث: در کتاب ارث ابواب موانع ارث باب ۱ ح ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱.

ص: ۵۸۲

بحث در این است که آیا مسلمان از کافر ارث می برد یا نه. اهل سنت می گویند که نه مسلمان از کافر ارث می برد و نه بر عکس. ولی در حدیث ۹ آمده است: قَالَ الصَّدُوقُ وَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ در حدیث ۱۰ می خوانیم: قَالَ وَ قَالَ ع لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْراً وَ لَا يَزِيدُهُ شَرّاً و در حدیث ۱۱ آمده است: قَالَ وَ قَالَ ع الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ

در حقیقت پیغمبر اکرم لا ضرر و لا ضرار را در مورد ارث مسلم از کافر نفرموده است و مرحوم صدوق فقط آن را در ضمن مسئله ی ارث مسلمان از کافر به عنوان دلیل ذکر کرده است.

در حدیث هشتم خود صدوق از معاذ بن جبل حدیث را نقل می کند و در آن کلمه ی لا ضرر و لا ضرار نیست: وبِإِسْنَادِهِ (الصدوق) عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيِّ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ كَانَ بِالْيَمَنِ فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ وَ قَالُوا يَهُودِيٌّ مَاتَ وَ تَرَكَ أَخاً مُسْلِماً فَقَالَ مُعَاذٌ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ فَوَرَّثَ الْمُسْلِمَ مِنْ أَخِيهِ الْيَهُودِيِّ.

معاذ بن جبل که پیامبر او را برای قضاوت به یمن فرستاد در بیان این مسئله به الاسلام یزید و لا ینقص تمسک کرده است و دیگر به حدیث لا ضرر اشاره نکرده است و مرحوم صدوق خودش آن حدیث را به عنوان دلیل اضافه کرده است.

حدیث بعدی: در این حدیث عبارت فی الاسلام هم آمده است

ص: ۵۸۳

صدوق روایتی از رسول الله نقل می کند و قال ص لا تعضیه فی میراث سپس برای بیان معنای آن می گوید: تعضیه این است که گاه پدر الماسی یا دانه ی گرانبهایی را به ارث گذاشته است. وارث می گوید آن را نصف کن و سهم من را بده. اگر تقسیم کنند قیمتش کم می شود و حضرت می فرماید این کار در میراث راه ندارد و صدوق در این مورد می گوید: و معناه أن یموت الرجل و یدع شیئا أن قسم بین ورثته إذا أراد بعضهم القسمه کان فی ذلک ضرر علیهم أو علی بعضهم یقول فلا یقسم ذلک و تلک التعضیه و هی التفریق و هی مأخوذ من الأعضاء یقال عضیت اللحم إذا فرقته و قال الله عز و جل الَّذِینَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِینَ أی آمنوا ببعضه و کفروا ببعضه و هذا من التعضیه أیضا أنهم فرقوه و الشی ء الذی لا یحتمل القسمه مثل الحبه من الجوهر لأنها إن فرقت لم ینتفع بها و کذلک الحمام إذا قسم و کذلک الطیلسان من الثیاب و ما أشبه ذلک من الأشیاء و هذا باب جسیم من الحکم یدخل فیه الحدیث الآخر لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام فإن أراد بعض الورثه قسمه ذلک لم یجب إلیه و لکنه یباع ثم یقسم ثمنه بینهم.

بله این حدیث را هم صدوق خود از پیامبر اضافه کرده است و ارتباطی به قضیه ی تعضیه ندارد. از این رو حدیث لا ضرر فقط در مورد قضیه ی سمره، فاضل آب نخل و شفعه آمده است.

ما در کتاب خود به بیش از هشتاد روایت در مورد اشاره کرده ایم و آنها را مورد بررسی قرار داده ایم.

ص: ۵۸۴

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

در بحث قاعده ی لا ضرر باید چهار مسئله را بحث کنیم.

۱. اولین بحث دنباله ی بحث دیروز است و آن اینکه آیا قاعده ی لا ضرر و لا ضرار مستقلا در غیر قضیه ی سمره هم وارد شده است یا نه. حضرت امام، شیخ الشریعه و آیه الله خوئی قائل هستند که این حدیث فقط در قضیه ی سمره وارد شده است و در غیر آن از باب جمع بین روایات اضافه شده است.

۲. بحث دیگر این است که آیا در روایت کلمه ی علی مؤمن هست یا نه و هکذا آیا کلمه ی فی الاسلام هست یا نه؟

۳. بحث سوم این است که فرق بین ضرر و ضرار چیست؟

۴. بحث چهارم که عمده ترین بحث است این است که مفاد هیئت ترکیبه چیست و لا ضرر معنایش چه می باشد؟

اما در مورد بحث اول تا آنجا که ما به روایات دسترسی پیدا کردیم متوجه شده ایم که در روایات عنوان لا ضرر و لا ضرار در چهار مورد مطرح شده است:

- قضیه ی سمره
- فاضل آب
- شفعه
- مسئله ی جدار

اما مسئله ی جدار: در کتاب دعائم الدین از امام صادق روایت شده است که فردی دیوار خانه اش را خراب کرده بود تا حاجب بین دو خانه از بین برود تا به همسایه اش ضرر بزند و پیامبر از این کار نهی کرد و فرمود لا ضرر و لا ضرار. البته صاحب دعائم الاسلام به ظاهر اسماعلیه است و در واقع امامی است و در سال ۳۵۹ در مصر فوت کرده است.

ص: ۵۸۵

ممکن است کسی بگوید که این روایات در موارد مختلفی وارد شده است ولی جواب آن این است که همه ی آنها کتب فقهی و استنباطی است و از این چهار مورد اقتباس کرده اند و خود در موارد مختلف به آن روایت تمسک کرده اند و این بدان معنا نیست که این عنوان مستقلا از پیامبر یا معصوم روایت شده باشد.

حال باید ادله ای که امام، محقق خوئی و شیخ الشریعه ارائه کرده اند را بخوانیم و بعد آنها را بررسی کنیم. ابتدا به دلیل شیخ الشریعه می پردازیم زیرا ایشان اولین کسی است که این بحث را مطرح کرده اند.

دلیل اول شیخ الشریعه: علاوه بر شیعه اهل سنت هم لا ضرر و لا ضرار را نقل کرده اند و مسئله ی لا ضرر در مورد بیع و شفعه را اهل سنت هم نقل کرده اند و حال آنکه در روایات آنها آمده است ولی در متن روایات آنها اسمی از لا ضرر و لا ضرار نیست و فقط ما بقی روایت را نقل کرده اند و از آن استفاده می شود که عنوان لا ضرر و لا ضرار در کلام رسول الله نقل نشده است از این رو کشف می کنیم که در روایات ما هم خود راوی آن را اضافه کرده است و پیامبر در آن قضایا (غیر از قضیه ی سمره) لا ضرر و لا ضرار را بیان نفرموده است و اضافه کردن راوی از باب جمع بیان روایات بوده نه از باب اینکه این عبارت هم در این قضیه مروی بوده است.

(فرق صحیح یا سنن با مسند این است که در صحیح مانند صحیح مسلم و یا سنن ابن ماجه و یا کتاب کافی و وسائل الشیعه روایات باب بندی می شوند و هر روایتی در باب مخصوص خودش می آید ولی در مسند روایات بر اساس اشخاص مختلف جمع آوری می شوند مثلا هر چه که عبد الله بن عباس روایت کرده است و هکذا مانند هم در شیعه مسانیدی مانند مسند زراره و امثال آن داریم در شیعه سابقا کتب به صورت مسند بود و هر کس هر روایتی که از امام شنیده بود را یک جا جمع کرده بود.)

یلاحظ علیه: آنچه از اهل سنت نقل شده است همان است که شیخ شریعت می گوید ولی در روایات ما یا از عنوان و قال استفاده شده و یا فقال و ما دیروز این روایات را نقل کردیم. در روایات اهل سنت همه به شکل فقضی (رسول الله)، فقضی (رسول الله) آمده است ولی عبارت احادیث ما با عبارت آنها فرق می کند و در روایات ما آمده است و قال یا فقال از این رو عبارت آنها برای ما حجت نیست.

دلیل دوم شیخ الشریعه: بین شفعه و بین ضرر عموم و خصوص من وجه است و حال آنکه علت باید مساوی باشد. مثلا در جایی که زمین بین بیش از دو نفر مشاع باشد در آنجا شفعه نیست ولی ضرر می تواند باشد به این شکل که یکی از آنها بدون اجازه ی دو نفر دیگر سهم خود را به یک نفر بیگانه بفروشد. همچنین گاه شفعه هست ولی لا ضرر نیست مثلا من یک شریک موذی دارد که سهم خود را به یک فرد متقی و پرهیزگار می فروشد. در اینجا من حق شفعه دارم ولی ضرر نیست و حال آنکه همه می گویند که به دلیل لا ضرر می توانم اخذ به شفعه کنم. سرآخر اینکه گاه هم ضرر است و هم شفعه.

ص: ۵۸۷

یلاحظ علیه: مرحوم شریعت این بحث را موردی مطالعه کرده است ولی ما این چنین نمی کنیم بلکه می گوید همین که شریک بخواهد سهم خود را به یک بیگانه بدون اذن شریکش بفروشد امری است ضرری. پیامبر اکرم لا ضرر لا در اینجا دلیل برای حکم آورده نه یک مورد خاص.

از طرف دیگر اینکه شفعه در بیش از دو نفر نباشد امر مسلمی نیست و شیخ در خلاف و مبسوط فتوا داده است که در بیش از دو نفر هم شفعه وجود دارد و همچنین در روایات هم جواز آن در بیش از دو نفر وارد شده است.

دلیل سوم شیخ شریعت: اگر بنا باشد که جواز اخذ به شفعه مدلل به لا ضرر باشد باشد لا ضرر باید بگوید که معامله ی طرف باطل است و یا لااقل بگوید که معامله ی او جایز است کما اینکه در کتاب خیارات هر موقع که به لا ضرر استدلال کرده اند یا گفته اند که معامله باطل است و یا جایز و حال آنکه در اینجا هیچ کدام را نمی گویند بلکه می گویند که شریک می تواند پول سهم شریک را بپردازد و سهم شریک را به خودش منتقل کند.

یلاحظ علیه: نباید تنها به حکم شریک نگاه کنیم بلکه باید بایع را هم در نظر بگیریم مثلا بایع ممکن است در شرایطی باشد که در هر صورت ناچار باشد سهمش را بپوشد و اگر لا ضرر بگوید که شریک که بایع است بیعش باطل است این لا ضرر خود به ضرر او منجر می شود.

ص: ۵۸۸

الی هنا سه دلیل شیخ شریعت که قائل بود که این روایت فقط مختص به روایت سمره است را بیان و نقد کردیم.

اما ما ذکره المحقق الخوئی فی المقام: ایشان هم برای مدعای مزبور علاوه بر دلائل شیخ شریعت دلیل های دیگری آورده است.

دلیل اول: اصلا لا ضرر نمی تواند در مسئله ی شفعه و یا فاضل ماء مطرح شود زیرا جلوگیری از سیراب کردن گوسفندان فرد دیگر از آب بئر از باب عدم نفع است و نه ضرر.

یلاحظ علیه: ما الان دوره و عصر خود را می بینیم که آب در همه جا وجود دارد ولی بادیه نشینان قبل منتظر بودند که جایی باران بیاید و بدان جا کوچ کنند و بساط خانه ی خود را در کنار غدیر و برکه ی آبی برپا کنند. از این رو اگر اهل یک برکه آب خود را به خودشان محدود می کردند و به گوسفندان دیگران که برای چرا آنجا می آمدند آب نمی دانند موجب می شد که بهائم آن چوپان همه تلف شوند و این از مصادیق بارز ضرر است نه صرف عدم النفع.

دلیل دوم: احدی از علماء نگفته است که نهی از حبس آب حرام تشریعی نیست بلکه نهی تنزیهی است و اگر تنزیهی شد قابل توجیه با لا ضرر نیست زیرا لا ضرر ناظر به نهی تشریعی است.

یلاحظ علیه: ابن جنید و علامه در مختلف گفته است که نهی تنزیهی است ولی شیخ در مبسوط و خلاف گفته است که این نهی تحریمی است و شیخ در خلاف می فرماید: اذا ملك البئر بالاحیاء و خرج مائها فهو احق بمائها من غیره اما بقدر حاجته و حاجه ماشیته و ما یفضل عن ذلك یجب علیه بذله لغیره لحاجته الیه للشرب (خلاف ج ۲ ص ۲۲۴ باب احیاء موات مسئله ی ۴) و هکذا در مبسوط هم عبارتی شبیه همین دارد و در آخر می گوید یجب بذله بلا عوض ولی به نظر ما آب را به دیگران باید بدهد ولی می تواند عوضی دریافت کند.

اما کلام حضرت امام را انشاء الله در جلسه ی بعد مطرح می کنیم و فایده ی این بحث ها در امر چهارم واضح می شود که عده ای لا ضرر را حمل بر نهی کرده اند و حال آنکه این قول با ظاهر این روایات سازگاری ندارد.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

سخن در این است که حدیث لا ضرر و لا ضرار تنها در حدیث سمره وارد شده است یا اینکه در موارد دیگر هم وارد شده است.

در جلسه ی قبل گفتیم که شیخ شریعت، آیه الله خوئی و حضرت امام قائل هستند که این حدیث مختص به قضیه ی سمره است و ما دلائل شیخ شریعت و محقق خوئی را بیان کردیم و نقد آنها را هم ذکر کردیم.

اما امام در این مورد می فرماید: باید ببینیم که لا ضرری که در ضمن حدیث شفعه و امثال آن آمده است علت حکم است یا حکمت حکم. (اگر علت باشد حکم دائر مدار علت است و تخلف پذیر نیست مانند حرمت اسکار که فقط همراه اسکار است یعنی تا اسکار باشد خمر حرام است و اگر اسکار نباشد و خمر تبدیل به سرکه شود حرمت هم از بین می رود و اگر حکمت باشد یعنی حکم غالبا دائر مدار این است مثلا زنانی که مطلقه هستند باید علت نگه دارند زیرا این احتمال در آنها می رود که باردار باشند. این مسئله جنبه ی حکمتی دارد و چه بسا یقین داریم که زن باردار است مثلا گاه یک سال است که شوهرش را ندیده و یا عقیم است ولی در این صورت هم باید عده نگه دارد زیرا احتمال حامله بودن جنبه ی علی ندارد تا حکم دائر مدار آن باشد بلکه از قبیل حکمت است و در آن غلبه میزان است و بس.)

ص: ۵۹۰

حال امام می فرماید که اگر بگوئیم لا ضرر علت است قطعا صحیح نمی باشد زیرا لا ضرر در این صورت باید کبری باشد و حال آنکه نیست مثلا در بحث اسکار می توانیم بگوئیم هذا مسکر و کل مسکر حرام فهذا حرام که چون اسکار علت است توانست کبری قرار بگیرد و حال آنکه در مسئله ی شفعه و یا فاضل آب بئر لا ـ ضرر نمی تواند کبری قرار بگیرد زیرا می گوئیم: هذا من قبیل اخذ المال للشریک شفعه و اخذ المال للشریک شفعه جایز فهذا جایز و یا آنکه بگوئیم هذا من منع الانتفاء من ماء البئر و منع ماء البئر حرام فهذا حرام و همانطور که می بینیم در هیچ کدام لا ضرر کبری نیست.

و اگر از قبیل حکمت باشد باید معامله باطل و یا جایز باشد (همانند اشکال شیخ شریعت) نه اینکه یک حقی برای شریک ثابت کند زیرا لا ضرر فقط رفع حکم می کند و دیگر نمی تواند حکمی را اثبات کند ولی در شفعه حکمی اثبات می شود و که همان حق اخذ به شفعه در مورد شریک می باشد.

نقول: اما در بخش اول با کلام امام موافقیم و می گوئیم که هرگز لا ضرر از قبیل علت نیست تا بتواند کبرای حکم شرعی

قرار بگیرد.

اما در بخش دوم کلام ایشان می گوئیم: ما قبول داریم که لا ضرر از باب حکمت است ولی اینکه امام می فرماید: لا ضرر باید حکم (مانند لزوم معامله) را بر دارد نه اینکه حقی برای شریک اثبات کند می گوئیم: اولا: علت اینکه در بحث شفعه حکم را رفع نمی کند علتش این است که رفع حکم در اینجا ضرر است زیرا اگر لا ضرر بگوید که شریک حق فروش سهم خودش را ندارد ممکن است او به ضرر بیفتد بخلاف اینکه بگوئیم معامله ی او صحیح است ولی او حق دارد همان معامله را برای خودش تمام کند و پول سهم شریکش را به فروشنده بدهد و ملک را برای خودش بگیرد.

ص: ۵۹۱

ثانیا اینکه امام می فرماید لا ضرر فقط حکم را رفع می کند نه اثبات حکم ما قائل هستیم که لا ضرر علاوه بر رفع حکم، اثبات حکم هم می کند همانند داستان سمره که اثبات حکم کرد و آن بود از حکم به قطع درخت.

بنابراین از نظر ما مانعی نـدارد که بگوئیم روایت لا ضـرر در سه مورد بجز روایت سـمره وارد شـده است. بله سـند همه ی این موارد عالی نیست ولی می توان گفت که از آنجا که عین این الفاظ در روایات اهل سـنت هم آمـده است و از طرفی مضـمون این روایات متقن است و بعضـی از راویان این احادیث هرچند شـیعه نیسـتند ولی موثق می باشـند از این رو می توان به صدور این روایات وثوق پیدا کرد. بله سند روایت معانی الاخبار که در مورد جدار است مشکل دارد.

بقیت هنـا کلیمه: این بحث که آیا این روایت در غیر از جریان سـمره در موارد دیگر هم از معصوم صادر شـده است چه فایـده ای دارد و چرا ورود این حدیث در داستان سمره کافی نیست؟

جواب این است که اگر ثابت شود این قاعده در همه ی این موارد آمده است نظر شیخ انصاری تائید می شود. شیخ قاعد است که لا در (لا ضـرر) نافیه است و لا ضرر به معنای عدم وجود ضرر است. به خلاف شیخ الشریعه و حضرت امام که قائل هستند لا در اینجا به معنای نهی است و لا ضـرر یعنی ضـرر نزن. (ایشان از قران هم برای خود دلیل می آورنـد و می گوینـد در مورد قضیه ی سامری که بتی به شکل گوساله ساخت که خداوند او را مبتلا به یک نوع بیماری کرد که هر کس نزدش می امد می گفت لا مساس یعنی لا تمس) حال اگر ثابت شود که علاوه بر داسـتان سـمره موارد دیگری هم هست که لا ضرر در آن وارد شده باشد دیگر نمی توان لا را حمل بر نهی کرد. مثلا در مورد شـفعه نهیی وجود ندارد بلکه فقط سـخن از نفی حکم ضـرری است.

ص: ۵۹۲

المقام الثانی: آیا در این روایات کلمه ی فی الاسلام و یا کلمه ی علی مؤمن هست یا نه؟

در روایت زراره که اساس بحث است کلمه ی فی الاسلام نیست ولی در روایت دوم زراره کلمه ی علی مؤمن ذکر شده است.

اما کلمه ی فی الاسلام در مرسله ی صدوق ذکر شده است. (در بحث ارث بردن مسلمان از کافر روایتش را نقل کردیم.) همچنین در روایت صدوق در معانی الاخبار عبارت فی الاسلام ذکر شده است.

حضرت امام به دنبال شیخ شریعت تاکید دارد که در روایات فی الاسلام وجود ندارد و نساخ این کلمه را اضافه کرده اند.

قبل از بیان کلام حضرت امام به یک قاعده اشاره می کنیم و آن این که اگر در یک روایت دیدیم فی الاسلام هست و در یک روایت نیست و بین نقیصه و اضافه شک کنیم یعنی آیا آنی که این عبارت را دارد راوی آن را اضافه کرده است و یا آنی که ندارد از قلم راوی افتاده است. قانون این است که نقیصه اولی است یعنی از قلم راوی افتاده است زیرا این حالت بیشتر پیش می آید تا اینکه کسی به اشتباه متنی را اضافه کند.

امام و صاحب شریعت در این مقام به قانون فوق عمل نمی کنند و دو دلیل ارائه می کنند:

دلیل اول: کلمه ی فی الاسلام غالبا در زبان همه بوده است و کمتر پیش می آید که فقط بگویند لا ضرر و لا ضرار از این رو غالبا آن را هم ذکر می کردند از این در این روایات کلمات فی الاسلام نا خود آگاه اضافه شده است.

ص: ۵۹۳

دوم اینکه صدوق گفته است لا ضـرر و لا ضـرار فی الاسـلام فالاسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرا. راوی که خود صدوق است و یا نساخ ابتدا این گونه نوشـته بود: (لا ضـرر و لا ضـرار فالاسـلام فالاسـلام یزید ...) و عبارت فالاسـلام به اشتباه دوباره نوشته شد و بعدها که این متن را دیدند با خود گفتند که این عبارت معنا ندارد از این اولی لابد فی الاسلام بوده است.

نقول: مـا احتمـال حضـرت امام را نه رد می کنیم و نه اثبات ولی از آن طرف دو دلیل دیگر می آوریم که فی الاسـلام در این روایات بوده است:

اولا قاعـده ی لا ضـرر همسـنگ قاعـده ی لا حرج است و در قرآن در مورد لا حرج لفظ دین آمـده است: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) و این قرینه است که در روایت لا ضـرر هم فی الاسـلم بوده است (البته این یک نوع استیناس است و نه دلیلی قاطع)

ثانیا: اکثر علماء از شـیخ طوسـی و غیره این حدیث را با فی الاسـلام نقل کرده اند و مشکل است که همه ی آنها را بر مسامحه ذکر کنیم.

حال باید ببینیم آیا کلمه ی علی مؤمن در حدیث لا ضرر هست یا نه؟

لفظ علی مؤمن در روایت دوم زراره هست ولی در روایت اولش نیست و طبق قاعده ی فوق، اذا دار الامر بین النقیصه و الزیاده فالنقیصه اولی.

و اما باید دید که چه فایده ای دارد که لفظ فی الاسلام و یا علی مؤمن باشد یا نه؟

اما در مورد فی الاسلام گفتیم که اگر باشد نظریه ی شیخ درست است که لا را به معنای نفی می گیرد نه نهی

اما در مورد علی مؤمن باشد دیگر در باب طهارت و بسیاری از ابواب نمی توانیم به لا ضـرر استناد کنیم زیرا مثلا هنگامی که فقط آبی سرد برای وضو وجود دارد که اگر با آن وضو بگیرم اذیت می شوم در اینجا لا ضـرر نمی تواند آن را نفی کند زیرا علی مؤمن یعنی به فرد دیگری که مؤمن است نباید ضـرر بزنی و هکذا در سایر موارد که حکمی ضـرری است مثلا کسـی که دیسک کمر دارد و اگر نماز بخوانـد وضـعش وخیم می شود که همه می گوینـد اگر ایستاده نماز بخواند نمازش باطل اسـت ولی اگر علی مؤمن در روایت باشد نمی توان به این حدیث استناد کرد.

المقام الثالث: فی تفسیر الکلمات الاربع: الضَرّ، الضرر، الضُرّ و الضرار.

اما (ضَـرّ) مصـدر است و به معنای ضـرر زدن است و ضـرر اسم مصـدر است و به معنای زیان و ضـرر می باشد. (فرق مصدر و اسم مصـدر در این است که در مصدر اضافه به فاعل مخفی و مستتر است مثلا غسل به معنای شسـتن یعنی یک کسـی شسـت ولی در اسم مصـدر اضـافه به فاعلی وجود نـدارد ماننـد شتسـشو و همچنین در مورد گفتن و گفتار و رفتن و رفتار و به عبارت دیگر اسم مصدر، حاصل مصدر است.) در قرآن هم ضَرّ در مقابل نفع قرار گرفته است: (لا یملک لنفسه ضرا و لا نفعا)

و در ما نحن فیه (ضـرر) به این معنا است که فردی قبلا صاحب کمالی بود و الان از آن کم شده است یا مالی داشت ولی الان کم شده است، یا آبرویی داشت و الان از دست داده است و یا سـلامت و صـحت بدنی داشت و الان از آن کم شده است. در قرآن هم می خوانیم: (لا یسـتوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضـرر) یعنی غیر از آنهایی که دارای نقصی هستند مثلا کور هستند و نمی توانند به جنگ حاضر شوند.

ص: ۵۹۵

اما (ضُرٌ) به معنای بد حال بودن است مانند کسی که فقیر، علیل و یا بی آبرو است. در قرآن هم به همین معنا آمده است مانند آنچه در مورد ایوب می خوانیم که وضعیت مال و معیشتش بد بود و خداوند وقتی او را از آن سختی رها کرد می فرماید: (فکشفنا ما به من ضُر)

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی کلمه ی ضرار خواهیم پرداخت.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ی لا ضرر

در بحث دیروز در مقام سوم چهار کلمه را بررسی کردیم که عبارت بودند از: الضَرّ، الضرر، الضُرّ و الضرار.

مرحوم شیخ اصفهانی فرموده است که از میان تقابل منطقی، بین ضرر و نفع تقابل عدم و ملکه است و یکی امر وجودی است و یکی امر عدمی.

نقول: اگر بگوییم ضَرٌ خود نقص است واضح است که نقص امری است عدمی ولی اگر بگوئیم که ضَرٌ هیئت حاصله از کاهش است در این صورت تقابل، از باب تضاد می شود. مثلا جده را تعریف می کنند به الهیئه الحاصله من احاطه شیء علی شیء از این رو عمامه مثلا جده نیست ولی وقتی بر سر نهاده می شود از هیئت حاصله از آن به جده تعبیر می شود از این رو ضرر و ضَرٌ مجرد نقص نیست بلکه هیئتی که از آن حاصل می شود را ضرر یا ضَرٌ می گویند از این رو با این تفسیر ضرر هم همانند نفع امر وجودی می شود و تقابل بین آن دو از باب تضاد می شود.

ص: ۵۹۶

اما در مورد ضرار، هفت معنا و هفت قول وجود دارد:

۱. ضرر فعل واحد است و ضرار فعلی اثنین است زیرا از باب مفاعله اخذ شده است و این باب بین الاثنینی است.

۲. در ضرر جزاء وجود ندارد ولی در ضرار جزاء و عکس العمل نهفته است به این معنا که کسی کار بدی می کند و ما در مقابل آن عکس العمل نشان می دهیم.

۳. در ضرر در جایی است که اگر کسی به دیگری ضرر وارد کند خودش نفع می برد ولی در ضرار چنین نیست زیرا می شود فرد ضرر بزند ولی به خودش هم نفعی نرسد و فقط نوعی لجبازی در آن وجود دارد.

۴. ضرر و ضرار به یک معنا است.

۵. که مختار ماست: ضرر آن است که بر کسی زیانی وارد کنیم اعم از اینکه عامد باشیم یا نه مانند تصادف رانندگی که غالبا عمدی نیست ولی ضرار فقط عمدی است.

۶. مختار امام رحمه الله: ضرر همان است که در قبلی گذشت ولی ضرار این است که بر کسی فشار و حرجی ایجاد کنیم و زندگی را بر کسی تلخ کنیم و ارتباط به مسئله ی مالی ندارد.

۷. علامه ی بجنوردی قائل است که ضرر فعلی است که ابتداء صورت می گیرد و در آن تکرار وجود ندارد ولی ضرار تکرار ضرر است یعنی ضرر بعد از ضرر.

حال باید ببینیم که کدام یک از این معانی با آیات و قرآن هماهنگ است.

اما القول الاول: قول به اینکه ضرر فعل واحد است و ضرار فعلی اثنین است زیرا از باب مفاعله اخذ شده است و این باب بین الاثنینی است. (از باب ضارب یضارب مضاربه ضرارا)

در قرآن هرگز ضرر و ضرار به این معنا نیامده است.

آیه ی اول: (وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ کُفْراً وَ تَفْریقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنینَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنی وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ) (توبه / ۱۰۷)

ابن عامر که از قبیله ی انصار بود روی منبر از پیغمبر خبر می داد ولی وقتی پیامبر ظهور کرد اطرافش خالی شد از این رو علیه پیامبر قیام کرد و به مکه رفت و با مشرکین همدست شد و بعد از فتح مکه به سمت روم گریخت و به منافقین مکه دستور داد که در کنار مسجد قبا مسجدی بسازند که محل اجتماع مشرکین باشد تا علیه پیامبر نقشه بکشند و از رسول الله خواستند که بیایند و آن مسجد را افتتاح کند. رسول الله فرمود که من به تبوک می روم و وقتی که برگشت منافقین از ایشان خواستند که دو رکعت نماز بخواند و آن را افتتاح کند که آیه ی فوق نازل شد و از نیت شوم منافقین که می خواستند آن را پایگاهی برای نقشه های خود قرار دهند خبر داد. حضرت دستور به تخریب مسجد داد و گفت تمام زباله های خود را در آن مکان بریزند.

واضح است که ضرار در اینجا طرفینی نیست بلکه یک طرفی است و آن ضرر رساندن منافقین به پیامبر بود.

آیه ی دوم: (وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا به نیکی آنها را رها کنید) وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً (تا آنها را به ضیق و فشار بیندازید) لِتَعْتَدُوا) (بقره / ۲۳۱)

کسانی بودند که زن را طلاق می دادند و وقتی که عده اش داشت تمام می شد به او رجوع می کردند و دوباره طلاق می دادند. از این رو آیه ی مزبور نازل شد و دستور داد که تکلیف او را مشخص کنند. زیرا با چنین کاری زن مزبور نه شوهر دارد و نه بی شوهر است و به مشقت می افتد.

در این مورد هم ضرر یک طرفی است و آن ضرر رساندن شوهر به زن است.

همچنین در مشتقات ضرار همه در قرآن به معنای ضرر یک طرفی آمده است مانند: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (طلاق / ۶)

یعنی به زنان مطلقه فشار نیاورید تا عرصه را بر آنها تنگ کنید به این شکل که در ایام عده که باید به او محل سکونتی بدهد به عناوین مختلف او را تحت فشار می گذارد تا مجبور شود خانه را ترک کند.

همچنین در روایت سمره که رسول الله به او فرمود انک رجل مضار آن هم ضرر یک طرفی بوده است که سمره فقط به مرد انصاری ضرر می رساند.

ان قلت: استعمال اعم از وضع است و با استعمال نمی توان به معنای وضعی یک لغت پی برد.

قلنا: این کلام صحیح است ولی ما با این موارد ثابت می کنیم که بین الاثنینی بودن در مورد ضرار کلیت ندارد.

اما القول الثانی: قول به اینکه در ضرر جزاء وجود ندارد ولی در ضرار جزاء و عکس العمل نهفته است به این معنا که کسی کار بدی می کند و ما در مقابل آن عکس العمل نشان می دهیم.

ص: ۵۹۹

نقول: این معنا هم صحیح نیست و در تمام آیاتی را که خواندیم در مورد ضرار طرف مقابل ابتداء ضرر می زد و در آن جزائی وجود نداشت همچنین انصاری عمل بدی انجام نداده بود تا سمره به عنوان جزاء به او ضرر بزنند.

نکته: آیه الله خوئی کلام ادبا را که می گویند باب مفاعله دو طرفی است تفسیر کرده است و بر آن تفسیر اشکالی وارد کرده است. ایشان می گوید که باب مفاعله طرفینی است به این معنای است که از یکی صادر می شود و بر دیگری وارد می شود.

بعد ایشان گفته است که این کلام غلط است زیرا در قرآن است: (یخادعون الله و هو خادعهم و ما یخدعون الا انفسهم) و واضح است که حیله ی مخالفین بر خداوند وارد نمی شود.

یلاحظ علیه: اصلا تفسیر ایشان صحیح نیست تا اشکال ایشان بر آنها وارد باشد. در شرح تصریف ص ۶۴ آمده است: و تاسیسه علی ان یکون بین اثنین فصاعدا یفعل احدهما بصاحبه ما فعل الصاحب به نحو ضارب زید عمروا (که هر دو به هم می زنند نه اینکه یکی بزند و یکی بخورد.) و قال الرضی بعد کلام فی الفرق بین بابی فاعلَ و تفاعلَ: یقول المالکی: ان فاعلَ لانقسام الفاعلیه و المفعولیه لفظا (لفظا می گوید ضارب زید عمرا) و الاشتراک فیهما معنا (یعنی در واقع هر دو هم فاعل هستند و هم مفعول) و تفاعل للاشتراک فی الفاعلیه لفظا (مانند تضارب زید عمروا که هر دو مرفوع هستند) و فی المفعولیه معنا (در باطن هر دو مفعول هستند یعنی هر دو کتک خورده اند)

اما القول الثالث: قول به اینکه در ضرر در جایی است که اگر کسی به دیگری ضرر وارد کند خودش نفع می برد ولی در ضرار چنین نیست زیرا می شود فرد ضرر بزند ولی به خودش هم نفعی نرسد و فقط نوعی لجبازی در آن وجود دارد.

نقول: این معنا علی الظاهر صحیح نیست زیرا کسی که کاری انجام می دهد اگر از آن نفعی نبرد آن را انجام نمی دهد حتی انسان های بدسرشت هم از این قاعده مستثنی نیستند. غایه ما فی الباب نفعی که می برند منحصر به انتفاع مالی نیست بلکه گاهی برای خاموش کردن کینه ی خود این کار را می کنند و گاه می خواهند عظمت و بزرگی خود را به رخ این و آن بکشند.

اما القول الرابع: ضرر و ضرار به یک معنا است.

این قول دلیل می خواهد.

شتری بود مریض و دو نفر گفتند این شتر را بخریم و سرش را ببریم و از گوشتش استفاده کنیم. یکی قرار شد دو درهم بدهد و یکی هشت درهم. آن فردی که دو درهم داد گفت به شرطی من می دهم که سر و پوستش مال من باشد. قبول کردند و شتر را خریدند و بعد شتر خوب شد و قیمتش افزایش یافت و قیمتش حدود بیست دینار شده بود. کسی که دو درهم داد گفت حتما باید سرش را ببری و سر و پوستش را به من بدهی و حال آنکه فرد دیگر نمی خواست حیوان را بکشد. نزد امام صادق آمدند که حضرت فرمود دیگر حق این کار را نداری زیرا این درخواست تو ضرار است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ شَعِرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ شَهِدَ بَعِيراً مَرِيضاً وَ هُوَ يُبَاعُ فَاشْتَرَاهُ رَجُلٌ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَ أَشْرَكَ فِيهِ رَجُلًا بِدِرْهَمَيْنِ بِالرَّأْسِ وَ الْجِلْدِ فَقُضِيَ أَنَّ الْبَعِيرَ بَرَأَ فَبَلَغَ ثَمَنُهُ دَنَانِيرَ قَالَ فَقَالَ لِصَاحِبِ الدِّرْهَمَيْنِ خُمُسُ مَا بَلَغَ فَإِنْ قَالَ أُرِيدُ الرَّأْسَ وَ الْجِلْدَ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ هَذَا الضِّرَارُ وَ قَدْ أُعْطِيَ حَقَّهُ إِذَا أُعْطِيَ الْخُمُس

حضرت در این روایت لفظ ضرار را به کار برده است و نه ضرر را از این رو نمی توان گفت که این دو به یک معنا است.

اما القول الخامس: قول مختار ما این است که ضرر آن است که بر کسی زیانی وارد کنیم اعم از اینکه عامد باشیم یا نه مانند تصادف رانندگی که غالبا عمدی نیست ولی ضرار فقط عمدی است.

در مسجد ضرار و همچنین قضیه ی سمره و هر جا که در قرآن لفظ ضرار آمده است در مورد کسی است که یک نفر عمدا تصمیم دارد به کسی ضرر بزند.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

بحث در مقام سوم است و در جلسه ی قبل به بررسی معنای ضرار رسیدیم و اقوال هفت گانه ای را نقل کردیم و قائل شدیم که ضرار در موردی است که فرد از روی عمد و لجبازی ضرر می زند و حتی در بعضی از روایات از آن به عنوان اضرار تعبیر شده است و اکنون به قول ششم می رسیم که مختار حضرت امام است فنقول:

ص: ۶۰۲

القول السادس: امام رحمه الله می فرماید: ضرار این است که بر کسی فشار و حرجی ایجاد کنیم و زندگی را بر کسی تلخ کنیم و ارتباط به مسئله ی مالی ندارد.

مثلاـ در داستان سمره او در واقع می خواست که انصاری را در تنگنا و حرج قرار دهد که در آن مورد ضرری مالی در کار نبود. همچنین بخشی از آیات هم بر این معنا ناظر است مانند (و لا تمسکوهن ضرارا) به این معنا است که شوهر چند بار طلاق می داد و رجوع می کرد و علتش از این کار سخت گرفتن به زن بود نه مسئله ی مالی. همچنین آیه ی (و لا یضار کاتب و لا شهید) که به این معنا است که کاتب عقد و کسی که برای یک عقد شهادت می دهد را در تنگنا قرار ندهید به این معنا که در زمانی که مناسب نیست مانند نیمه شب از شاهد بخواهیم که برای عقد و یا امری شهادت دهد.

بعد اضافه می کند که در یک آیه ضرار مالی است و آن آیه ی وصیت است (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ) که وصیت کننده برای اینکه ورثه را از ارث محروم کند الکی می گوید که به فلانی، فلان مبلغ کلان را بدهکار است و یا

وصیتی مالی می کند که دست ورثه خالی بماند.

نقول: برخی از شواهدی که ایشان می آورد قابل مناقشه است. مانند (و لا تمسکوهن ضرارا) که امام قائل است که هدف این است که زن بر اثر طلاق های مکرر در حرج واقع شود. ما می گوئیم که این تفسیر را ذیل آیه نمی سازد که می فرماید: (لتعتدوا علیهن) که معنایش این است که شوهرها این بلا را به سر زن ها می آورند تا زن مهرش را ببخشد از این رو جنبه ی مالی در آن لحاظ شده است.

هكذا در آیه ی (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) که امام تفسیر می کند که این از باب فشار روحی است زیرا زن هنگامی که بعد از طلاق در حال عده است باید تحت سرپرستی شوهر باشد و سکنایش هم به دست اوست از این رو آیه می فرماید که آنها را از لحاظ مسکن تحت فشار قرار ندهید. ما می گوئیم که ممکن است معنا این باشد که مثلا آنها را در یک جای تنگ و نمور و نامناسب سکنی ندهید تا در نتیجه او از سکنی صرفنظر کند در نتیجه مراد مسئله ی مالی است.

بله در بعضی از موارد ضرار به معنای فشار است ولی این معنای در ضرار عمومیت ندارد. مثلا در سوره ی توبه در مورد مسجد ضرار فقط فشار و تنگنا ملاک است زیرا منافقین می خواستند مسجدی بسازند که در آن علیه مسلمین نقشه بکشند و آنها را در تنگنا قرار دهند. اما در بعضی موارد یقینا مراد مسئله ی مالی و ضرر مالی است مانند مسئله ی وصیت که خود حضرت امام هم آن را پذیرفت و هکذا در مورد روایتی که در مورد شتر نقل کردیم که دو نفر با هم شتر بیماری خریده بودند و یکی دو درهم داد تا سر و پوست شتر ما او باشد و یکی هشت درهم بعد شتر بهبود یافت و قیمتش افزایش یافت و آن کس که هشت درهم داده بود حاضر نبود آن را بکشد ولی آنی که دو درهم داده بود اصرار به نحر شتر داشت که حضرت فرمود شتر را نکشید زیرا امر امر ضرار است و واضح است که مراد در اینجا ضرر مالی است.

ص: ۶۰۴

الامر الرابع: این بحث مهمترین بحث در قاعده ی لا ضرر است و عبارت است از اینکه: ما هو المفاد الهیئه الترکیبیه.

برای این منظور چهار معنا ارائه شده است و ما معنای پنجمی را انتخاب کرده ایم

المعنی الاول: شیخ در رسائل و مکاسب قائل است که ضرر معلول است و حکم علت می باشد به این معنا که هر حکمی که در اسلام تشریع شده است اگر سبب ضرر شود آن حکم منتفی است.

توضیح ذلک: اگر لا ضرر را بر معنای لغوی حمل کنیم دروغ است زیرا معنا ندارد بگوئیم که ضرر و زیانی وجود ندارد زیرا ضرر و زیان دنیا را پر کرده است از این رو باید مراد از لا ضرر و لا ضرار معنای مجازی باشد نه حقیقی. در ما نحن فیه هم دو مجاز وجود دارد یکی مجاز در کلمه است و یکی مجاز در تقدیر. مجاز در کلمه این است که معلول را بگوئیم و علت را اراده کنیم به این شکل که بگوئیم لا ضرر ولی مراد ما (لا حکم ضرری) باشد. راه دیگر این است که قائل به مجاز در تقدیر بشویم یعنی چیزی را در تقدیر بگریم و بگوئیم لا ضرر یعنی لا ضرر فی التشریع الاسلامی (مثلا در قرآن آمده است (و اسئل القریه) که معنایش و اسئل اهل القریه است.

شیخ اضافه می کند که احکام شرع وقتی در سطح وسیع پیاده شود گاه مورد ضرر می شود مثلا شرح می فرماید: اوفوا بالعقود یعنی عقدها لازم الوفاء هستند و باید به مفاد آنها وفا کرد حال اگر من در معامله ای مغبون شوم وفای من به آن عقد، موجب تحمل ضرر می شود که در اینجا لا ضرر این مورد را استثناء می کند و لزوم وفای به عقد را کنار می زند.

ص: ۶۰۵

همچنین در مورد وجوب وضو که همه باید به آن عمل کنند ولی یک مورد پیدا می شود که استعمال آب ضرر دارد در این مورد لا ضرر این حکم را در این مورد برطرف می کند. (البته اگر بگوئیم که لا ضرر احکام غیر انسانی را هم شامل می شود)

همچنین کسی که به من ضرر زده است مثلا هنگام رانندگی بر خودرو من ضرر زده که در اینجا اگر او ضامن نشود من ضرر می کنم بنابراین او باید خسارت را پرداخت کند. بنابراین شیخ می فرماید که اگر از استمرار یک حکم ضرر پیدا شود باید آن حکم را کنار زد هکذا اگر مانند این مثال از حدوث یک حکم ضرری حاصل شود.

در مثال سمره هم همین گونه است که چون نخل داشت و حق داشت در منزل انصاری عبور کند که چون عبور او موجب ضرر بود حق عبور او بدون اذن از او برداشته شده بود.

عین همین مطلب را در لا۔حرج می گوئیم که حرج معلول است و علتش حکم شرعی است به این معنا که نفی حرج در ظاهر همان نفی معلول است ولی در واقع غرض از آن نفع حکم است که علت می باشد.

یلاحظ علیه: کلام شیخ صحیح است ولی ما این گستردگی را قبول نداریم. ما می گوئیم که ضرر در جائی است که مبدا ضرر انسان باشد ولی در جایی که پای انسانی در کار نیست مانند وجوب حج و یا روزه بر مریض جای اجرای ضرر نیست. دلیل ما این است که وقتی حدود هشتاد و چهار روایت باب ضرر را مطالعه کنیم غالبا این قاعده به السنه ی مختلف در موردی است که انسانی به انسانی ضرر می زند و شرع جلوی او را گرفته است از این رو دایره ی ضرر محدود می شود به کتاب معاملات، طلاق و امثال آن ولی دیگر این قاعده در باب عبادات جاری نیست. لا اقل قدر متیقن جائی است که پای انسانی در کار باشد. مانند قضیه ی سمره، نحر بعیر و سایر موارد. ما در عبادات قائل به لا حرج هستیم و لا ضرر را در آن جاری نمی دانیم.

ص: ۶۰۶

خلاصه آنکه کلام شیخ را قبول داریم ولی فقط آن را در قالب محدوتری می پذیریم.

ان شاء الله فردا به بررسی کلام محقق خراسانی می پردازیم.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده ی لا ضرر

بحث در امر رابع است که گفتیم مهمترین بحث در قاعده ی لا ضرر است و عبارت است از اینکه: ما هو المفاد الهیئه الترکیبیه.

برای این منظور چهار معنا ارائه شده است و ما معنای پنجمی را انتخاب کرده ایم

در جلسه ی قبل معنای اول را که مختار شیخ انصاری در رسائل و مکاسب بود را بیان کردیم که ایشان قائل بود که مراد از لا ضرر، نفی حکم ضرری است و ما آن را بررسی کردیم و نظر خود را در عبارت ایشان بیان نمودیم و گفتیم:

اولا: که کلام ایشان صحیح است ولی ما آن را فقط در جایی جاری می دانیم که انسانی بخواهد به انسان دیگر ضرر بزند. دلیل ما این است که اگر کسی آیات و روایات وارده را مطالعه کند می بیند که غالب آن موارد در باب ضرر انسانی است.

ثانیا: در معنای ضرار گفتیم که در جایی که است ضرر رساندن عمدی باشد و واضح است این در حکم شارع قابل تصور نیست که شارع به گونه ای حکم کند که عمدا بخواهد به کسی ضرر بزند مانند وضوی ضرری.

ثالثا: روایت لا ضرر در بحث شفعه هم آمده است که در آن مبدا ضرر شریک است که سهم خود را بدون اذن شریک دیگر، به فرد بیگانه ی ثالثی فروخته است.

ص: ۶۰۷

بنابراین لا ضرر مخصوص جایی است که ضرر انسانی در کار باشد و ما در عبادات قائل به لا حرج هستیم نه لا ضرر.

البته کلام شیخ را می توان توجیه کرد و گفت که در مورد شفعه شریک می تواند ملک خود را بفروشد چون شارع فرموده است الناس مسلطون علی اموالهم و او می تواند ملک خود را بدون اجازه ی شریکش بفروشد از این رو حکم شارع مبدا ضرر می باشد و هکذا در قضیه ی سمره حق عبور به دلیل اجازه ی شارع است که موجب ضرر شده است ولی این توجیهات قابل قبول نیست زیرا واقعا بین باب وضو و بین جریان سمره فرق است زیرا در باب عبادات مبدا ضرر شارع است ولی در مورد سمره و یا باب شفعه و امثال آن مبدا ضرر فعل خارجی یک انسان است نه اینکه مبدا ضرر الناس مسلطون علی اموالهم باشد.

المعنی الثانی للمحقق الخراسانی: کلام ایشان با شیخ در نتیجه یکی است به این شکل که شیخ قائل بود شارع ابتداء حکم

ضرری را نفی می کنـد و لاـ ضـرر یعنی لاـ حکم ضـرری. محقق خراسـانی می گویـد که این فاقـد بلاغت است و اینکه شارع بگویـد ایها الناس لا حکم ضـرری کلام بلیغ نمی باشـد بلکه بایـد در این موارد بگوئیم که شارع ابتـداء حکم را نفی نمی کند بلکه موضوع را نفی می کند ولی نتیجه حکم هم نفی می شود.

مثلاـ شـارع می فرمایـد: لاـ شـک لکثیر الشک. واضـح است که شک در اسـلام حکم خاصـی دارد مثلا شارع می فرمایـد: اذا شککت بین الاقل و الاکثر فابن علی الاکثر. شرع مقدس در ابتدا نمی گوید که ای کثیر الشک تو به این قاعده عمل نکن بلکه به شکل فصیح تری بیان می کند و می گوید که ای کثیر الشک تو شک نداری. بله کثیر الشک کاملا در شک فرو رفته است ولی نظر شارع به این است که که شک تو کالعـدم است و هکذا در مورد: لا ربا بین الولد و الوالد که مراد شارع این است که بین پـدر و پسـر ربا نیست و مرادش این است که حکم حرمت ربا در اینجا جاری نمی باشـد. هکذا امیر مؤمنان به جماعتی که در کوفه بودند فرمود: یا اشـباه الرجال و لا رجال. که حضرت نمی خواهد بگوید شما مرد نیستید و در واقع حکم مردانگی که بصیرت و جنگجویی است در آنها وجود ندارد.

یلاحظ علیه: بین لا ـ ضرر و بین مثال های که صاحب کفایه می زند فرق زیادی است و آن اینکه مثلا در مورد لا شک لکثیر الشک، شک خود دارای حکم است که همان بناء بر اکثر باشد و لا در لا ربا بین الوالد و الولد حکمی وجود دارد که همان حرمت است و شارع با نفی شک و با نفی ربا حکم شک و حکم حرمت ربا را نفی می کند

اما در جانب ضرر می گوئیم که در اسلام حکم ضرر، حرمت است و از این رو لا ضرر باید معنایش این باشد که ضرر در اسلام حرمت ندارد و این نقض غرض می شود. از این رو نباید لا ضرر را به این عناوین قیاس کرد.

یمکن الجواب عن هذا الاشکال: می توان گفت که گاهی به خود ضرر از نظر موضوعی نگاه می کنیم و گاه به آن به شکل طریقی نظر می کنیم. اگر لا ضرر مانند قطع موضوعی باشد اشکال ما وارد است که برداشتن حکم ضرر موجب نقض ضرر می شود ولی اگر بگوئیم که ضرر طریق است به افعالی که ضرر با آنها قائم است مانند اینکه شریک سهم خودش را بدون اجازه ی شریک دیگر بفروشد و یا مسئله ی سمره که بدون اذن انصاری از حق عبور خود استفاده کند در این موارد دیگر حکم خود ضرر منتفی نیست بلکه حکم موضوعی که ضرر با آن قائم است منتفی می شود.

مانند رفع عن امتی تسعه و یکی از آنها الخطا است و واضح است که حکم خطئی برداشته نشده است به این شکل که اگر انسانی انسان دیگر را بکشد باید دیه اش را بدهد در اینجا خطا طریق است به اینکه حکم قتل قبل از خطا هر چه بود آن حکم در زمان خطا رفع شده است و هکذا در تمام آن عناوین تسعه که در حدیث رفع ذکر شده است که در همه ی آنها آثار آن عناوین برداشته نشده است و آثار نسیان و خطا و امثال آن هست (مانند کفاره دادن و یا دیه دادن) بلکه آثار معنون به این عناوین برداشته شده است یعنی آثار افعالی که قبلا دارای حکم بودند هنگام آمدن این عناوین آن آثار برداشته می شود. هکذا در بحث ضرر که قبلا سمره حق عبور داشت ولی هنگامی که استفاده از این حق ضرری باشد این حق عبور برداشته می شود.

بله در هر صورت همان اشکالی که بر شیخ وارد کرده ایم بر ایشان هم وارد است که ایشان می خواهد لا ضرر را مطلقا مرتفع کند چه مبدا آن ضرر انسانی باشد و چه مبدا ان حکم شارع باشد که ما آن را فقط محدود به ضرر انسانی می دانیم.

القول الثالث: شیخ محمد تقی صاحب حاشیه به این قول قائل است و تفصیل این قول را شیخ انصاری در رساله ی قاعده ی لا ضرر خود در آخر مکاسب آورده است. ایشان قائل است که لا ضرر به معنای لا ضرر غیر متدارک است است و اشاره ای به این نمی کند که حکم هم مرفوع است (بر خلاف نظر اول و دوم) ایشان می گوید که وقتی در جامعه نظر می کنیم می بینیم که ضرر وجود دارد ولی شارع همه را تدارک کرده است مثلا شارع می فرماید: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن. از این رو لا ضرر یعنی در جامعه ضرری که قابل تدارک نباشد وجود ندارد.

و اورد علیه الشیخ الانصاری و قال: گاهی مبدا ضرر شارع است که در آنجا حکم شارع، ضرر را جبران می کند مثلا اطلاق حکم شارع به وجوب روزه بر هر مکلف، موجب ضرر بر فردی می شود که مریض است. در اینجا که مبدا ضرر جنبه ی تشریعی دارد، لا ضرر این حکم را بر می دارد.

ولی اگر مبدا ضرر مردم باشند که جنبه ی تکوینی دارد مانند ورود سمره به خانه ی انصاری و امثال آن، در این موارد هر چه شارع بگوید لا ضرر فایده ای ندارد و باید کاری کند که در خارج کارگر و مؤثر باشد در این موارد رفع تشریعی جلوی ضرر تکوینی را نمی گیرد و این ضررها دیگر تدارک نشده است.

ص: ۶۱۰

از این رو شیخ می گوید که کلام قائل که می گوید لا ضرر متدارک در ضرر تشریعی معنا دارد که خود شارع جلوی آن را می گیرد ولی در مورد ضرر تکوینی که افراد قلدر انجام می دهند هر چه شارع بگوید لا ضرر این ضررها قابل تدارک نیستند. در این موارد باید با عملی تکوینی، آن ضرر تکوینی را عوض کرد مثلا جلوی آن افراد قلدر را گرفت.

تا اینجا سه معنا را بیان کردیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد دو معنای دیگر را بررسی خواهیم کرد.

مفاد هیئت ترکیبیه در لا ضرر ۸۹/۰۳/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاد هیئت ترکیبه در لا ضرر

در مورد هیئت ترکیبیه سه نظریه را مطرح کردیم و اکنون به نظر چهارم رسیده ایم: دو نظریه ی اول نفی در لا۔ ضرر را در همان نفی به کار می برند ولی این نظریه می گوید که (لا) در اینجا به معنای نهی است و (لا ضرر و لا ضرار) یعنی (لا تضر بعضکم لبعض.)

قائل به این قول که شیخ شریعت است از قرآن شاهد می آورد و می گوید در آیه ی ۱۹۷ سوره ی بقره آمده است: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ (زیرا عرب در ایام جاهلیت گاه ماه های حج را در عوض اخذ پول عوض می کردند) فَمَنْ فَرَضَ فيهِنَّ الْحَجَّ (هر کس در آن ماه حج را بر خود واجب کند یعنی احرام ببندد که باید اعمال حج را انجام دهد و حتی اگر حجش فاسد هم باشد باید حج را ادامه دهد و از احرام بیرون آید) فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ (یعنی نباید این کارها را انجام دهند)

ص: ۶۱۱

آیه ی دیگر قضیه ی سامری است که بعد از قضیه ی ساختن گوساله خداوند او را به یک نوع بیماری در دنیا مبتلا کرد که وقتی مردم نزد او می آمدند ترس او را فرا می گرفت و می گفت (لا۔ مساس) یعنی لا تمسوا؛ به من دست نزنید. (قالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَکَ فِي الْحَياهِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ وَ إِنَّ لَکَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ) (طه ۹۷)

در هر صورت در این دو مورد لا که مشابه لا ضرر است در نهی به کار رفته است.

اما از سنت هم مواردی یافت می شود که بعد از لا حکمی تکلیفی وارد شده است (و نه حکم وضعی) مانند لا اخصاء فی الاسلام (یعنی در اسلام نباید کسی را خصی و اخته کنند) و لا بنیان کنیسه (در اسلام کنیسه سازی نیست) لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق و لا غش.

که همه ی این موارد حرام است و در اینجا نمی توانیم (لا۔) را به معنای نفی بگیریم بلکه به معنای نهی است زیرا ما وقع بعد کلمه لا حکم تکلفیٌ.

بعد صاحب این قول کلمات اهل لغت و حدیث را نقل می کند و به جمله هایی استناد می جوید که آنها این نوع هیئت ترکیبیه را به معنای نهی گرفته اند و نه نفی.

بعد به محقق خراسانی اشکال می کند و می گوید که ایشان در کفایه می گوید: ان استعمال النفی فی النهی و ان کان غیر عزیز و لکنه فی الهیئه الترکبیه غیر معهود. یعنی هرچند نفی در موارد بسیاری به معنای نهی است ولی در هیئه ترکبیه لا ضرر جایی ندیدم که در معنای نهی به کار رفته باشد. که شیخ شریعت اشکال می کند که در مثال هایی که دیدیم همه در نهی به کار رفته بود بعد نتیجه می گیرد که نباید از این حدیث در باب معاملات از آن استفاده کنیم بلکه این حدیث فقط حکم تکلیفی را بیان می کند و آن اینکه نباید مسلمانی به مسلمان دیگر ضرر بزند.

حتی ایشان می گوید که در روایت زراره که حضرت می فرماید: (انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مسلم) نفی نمی تواند به معنای خودش باشد زیرا جمله ی دوم باید با جمله ی اول هماهنگ باشد زیرا اگر بگوئیم تو مردی هستی که ضرر می زنی و ضرر در اسلام حرام است، در این صورت جمله ی دوم با اولی هماهنگ می باشد ولی اگر بگوئیم تو کسی هستی که ضرر می زنی و در اسلام حکم ضرری نیست در این صورت ارتباط بین این دو جمله از بین می رود.

نقول: ما پیرامون کلام ایشان سه نکته را بیان می کنیم:

النکته الاولی: اصولا در دو آیه ای که شیخ شریعت مطرح کرده است دلیلی وجود ندارد که نفی را به معنای نهی بگیریم بلکه می گوئیم در همان نفی استعمال شده است مثلا- بلاغت در این است که همان نفی اراده شده باشد. زیرا گاهی از اوقات بلاغت ایجاب می کند که از جملات خبریه استفاده کنند. مثلا زن و مردی هستند که زندگی مشکلاتی دارند و گاهی به یکدگر دروغ می گویند و در نتیجه می گویند لا کذب بیننا در این مورد هرچند منظورشان این است که نباید به هم دروغ بگوئیم ولی این را در قالب خبر می آورند و می خواهند بگویند که در خارج در محیط زندگی دو نفره دروغی بین ما نیست. از این خداوند هم در آیه ی مربوط به حج می خواهد بگوید که این محیط نورانی حج محیطی است که در آن نه جماع است و نه جدال و دروغ و این عبارت شدت علاقه ی متکلم به این است که این امور نباید انجام شود و این بلاغت در نهی وجود ندارد زیرا در نفی، متکلم از عدم سخن می گوید و عدم آن امور را در خارج محقق می بیند.

ص: ۶۱۳

همچنین در (لا مساس) هم همین نکته جاری است یعنی به قـدری سامری از تماس کسـی با او می ترسـد که عدم تماس را در خارج محقق می بیند.

النکته الثانیه: اما در مورد روایات هر چند احتمال دارد که نفی به معنای نهی باشد ولی موارد بسـیار دیگری هم هست که حتما نفی به معنای خود نفی است و آن مواردی است که بعـد از (لا) حکم وضـعی باشد (مثال های مرحوم شـریعت در موردی بود که بعـد از لا حکم تکلیفی بوده است.)ماننـد (لا رضاع بعـد فطام) یعنی بعد از آنکه بچه را از شـیر گرفتی دیگر رضاع نیسـت یعنی بعـد از آن، رضـاع موجب محرمیت نمی شود و یـا ماننـد (لا رهبانیه فی الاسـلام) و یا (لا بیع الا فی ملک و لا عتق الا فی ملک) یعنی اگر بیع و عتق از ملک نباشـد باطل است و یا ماننـد (لا یمین للملوک مع مولاه و لا للمرئه مع زوجها) (لا طلاق الا فی طهر) و یا (لا یمین فی المکره) که همه ی اینها به معنای نفی است به این معنا که این موارد بی اثر است و بیع در غیر ملک اصلا بیع نیست و نهی از عدم فروش نمی کند.

النکته الثالثه: در روایت شـفعه می خوانیم: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَی رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَهِ بَیْنَ الشُّرَکَاءِ فِی الْأَرَضِینَ وَ الْمَسَاکِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أُرِّفَتِ الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَهَ.

ص: ۶۱۴

یعنی وقتی حد و حدود هر کس در شفعه مشخص شد دیگر شفعه نیست و شفعه فقط در ملک مشاع راه دارد نه در جایی که سهم هر شریک و حد و حدود هر ملکی معلوم باشد. در اینجا اگر نفی در (لا ضرر) به معنای نفی باشد کلام کاملا با هم انسجام دارد به این معنا که پیامبر می فرماید که در زمین ها حق شفعه وجود دارد به این معنا که اگر شریکی بدون اجازه ی شریک خود سهم خود را به فرد ثالثی بفروشد ممکن است شریکش متضرر شود چرا که شاید نخواهد با فرد ثالثی شریک شود از این رو حق شفعه دارد به این شکل که می تواند پول لازم را تهیه کند و ملک را از فرد ثالث بخرد زیرا در اسلام ضرر و ضرار وجود ندارد.

ولی اگر مانند شیخ شریعت لا ضرر را به معنای نهی بگیریم یعنی بگوئیم که رسول خدا می فرماید در زمینها حق شفعه وجود دارد و به هم ضرر نزنید. در این صورت ارتباط و انسجام از بین می رود زیرا در این صورت لاـ ضرر و لا ضرر علت عدم وجود شفعه در اسلام نمی باشد.

البته می توان گفت: که مرحوم شریعت قبول نداشت که این حدیث در شفعه آمده باشد و فقط قائل بود که در قضیه ی سمره وارد شده است. ولی به نظر ما که می گوئیم این حدیث در شفعه هم وارد شده است آن را می توانیم به عنوان مؤید در عدم صحت کلام شیخ شریعت به کار ببریم.

ص: ۶۱۵

ان شاء الله فردا نظریه ی پنجم را که مربوط به حضرت امام است مطرح می کنیم.

مفاد هیئت ترکیبیه در لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاد هیئت ترکیبه در لا ضرر

بحث در مورد هیئت ترکیبیه ی لا ـ ضرر است و در جلسه ی قبل به نظریه ی چهارم که نظریه ی شیخ الشریعه بود پرداختیم ایشان قال است که لا ضرر به معنای نهی است یعنی لا تضر. غایه ما فی الباب دو احتمال می دهد و می گوید یا مستعمل فیه نهی است که از باب مجاز می باشد یعنی لا ضرر که نفی است ابتدا در خود نهی استعمال شود. گاهی هم احتمال می دهد که از قبیل کنایه باشد (ذکر الملزوم و اراده اللازم) یعنی ظاهر عبارت نفی است برای اینکه مخاطب از آن به نهی منتقل شود و در هر دو احتمال اراده ی جدی متعلق به نهی است (چه از باب مجاز و چه از باب کنایه) (ایشان در رساله ی لا ضرر در ص ۴۴ می فرماید: و لیعلم ان المدعی ان حدیث الضرر یراد به افاده النهی عنه سواء کان هذا باستعمال الترکیب فی النهی ابتداء او انه استعمال فی معنای الحقیقی و هو النفی و لکن لینتقل منه الی اراده النهی.

ما هم گفتیم که اگر نفی در خود نفی باقی باشد بهتر است زیرا بلاغت ایجاب می کند که همان نفی مراد باشد.

النظریه الخامسه للامام رحمه الله: نظر امام با شیخ الشریعه یکی است و فقط تفاوت آن در این است که مرحوم شریعت نهی را الهی می داند (مانند لا تسرق و لا تزن) ولی امام نهی را ولایی و سلطانی می داند.

ص: ۶۱۶

فرمایش امام دو مقدمه دارد:

المقدمه الاولی: این مقدمه در اول رساله ی اجتهاد و تقلید آمده است و آن اینکه پیامبر اکرم دارای مقامات سه گانه است:

۱. نبی: پیامبر بما انه نبی کارش تبلیغ احکام است که احکام الهی را بدون کم و زیاد کردن در اختیار مردم بگذارد. دلیل آن آیه ی سوره ی احزاب است (الذین یبلغون رسالات ربهم و یخشونه و لا یخشون احدا الا الناس و کفی بالله حسیبا) آنها رسالت الهی خود را انجام می دهند و از هیچ کس ابایی ندارند. انبیاء در این مقام نه امر می کنند و نه نهی و انبیاء الهی در این مقام فقط بازگو کنندگان پیام الهی بودند که به عنوان مذکر، رسول و خبرگذار (نبی گاه به معنای خبردار است و گاه به معنای خبرده) ائمه ی اهل بیت هم این مقام را دارند که پیام های الهی را که از پیامبر و یا راه های دیگر گرفته اند به عنوان محدث در اختیار مردم می گذارند.

۲. سائس: پیامبر در این مقام به عنوان اینکه سلطان و رئیس بلد است و سیاست مدار می باشد اقدام می کند زیرا انبیاء فقط برای این مبعوث نشدند که پیام ها خدا را به مردم خبر دهند و دیگر کاری نداشته باشند بلکه آنها باید مجریان احکام الهی هم

باشند بر این اساس آنها حکومت تشکیل می دهد، فرمان جهاد ابتدایی یا دفاعی می دهد، قاضی نصب می کند، امنیت در کشور ایجاد می کند، صدقات و زکوات را جمع می کرد و برای امنیت مرزها کسانی را می گماشت و کارهای دیگر. تمام این کارهای برای این است که رعیت را تحت نظام اسلامی هدایت کند. در قرآن نیز آیه ی دیگری ازسوره ی احزاب بر این منصب دلالت می کند: (و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیره و من یعص الله و رسوله فقط ضل ضلالا مبینا) که اگر رسول خدا به چیزی امر کرد دیگر مؤمنین اختیار نظردهی ندارند و حتما باید قبول کنند. پیامبر در این مقام (بر خلاف مقام قبل) اوامر و نواهی ای را که سلطان بود صادر می کرد از جمله به دو مورد اشاره می کنیم: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِی حَمْزَهَ الثُّمَالِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا أَرَادَ أَنْ یَبْعَثَ سَرِیَّهً (جهاد هایی که خود حضرت در آن شرکت نداشت) دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَیْنَ یَدَیْهِ ثُمَّ یَقُولُ سِیرُوا بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ عَلَی مِلَّهِ رَسُولِ اللَّهِ لَا تَغُلُّوا (غلو نکنید) وَ لَا تُمَثِّلُوا (گوش ها و بینی ها را نبرید) وَ لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَیْخاً فَانِیاً وَ لَا صَبِیّاً وَ لَا امْرَأَهً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَراً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَیْهَا) در این موارد پیامبر به عنوان انه نبی سخن نمی گوید بلکه از جانب خودش سخن می گویند هرچند سخن او مطابق دستورات خداوند است و اگر حضرت می خواست از طرف خدا سخن بگوید می بایست می فرمود: قال الله تعالی که این کارها را نکنید. مورد دیگر دستوراتی است که امیر مؤمنان به عنوان اوامر سلطانی صادر فرمود: و من وصیه له ع لعسکره قبل لقاء العدو بصفین: لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّی یَبْدَءُوکُمْ فَإِنَّکُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَی حُجَّهٍ وَ تَرْکُکُمْ إِیَّاهُمْ حَتَّی یَبْدَءُوکُمْ حُجَّهٌ أُخْرَی لَکُمْ عَلَیْهِمْ فَإِذَا کَانَتِ الْهَزِیمَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِراً (کسی که فرار کرده است را نکشید) وَ لَا تُصِیبُوا مُعْوِراً وَ لَا تُجْهِزُوا عَلَی جَرِیحٍ (به مجروحین کاری نداشته باشید) وَ لَا تَهِیجُوا النِّسَاءَ بِأَذًی وَ إِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَکُمْ وَ سَبَبْنَ أُمَرَاءَکُمْ.) (نهج البلاغه، نامه ی ۱۴)

۳. قاضی: پیامبر در این مقام مخاصمت مردم را حل می کند و دلیل آن این آیه است: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ (تو را که حَکَم کرده اند باید حکمیت تو را قبول کنند و قلبا بپذیرند) ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) (نساء / ۶۵) شان نزول این آیه این است که مسلمانان با یهود اختلاف داشتند. مسلمان ها می گفتند بروید نزد قاضی های یهودی زیرا می توانستند رای یهود را بخرند ولی یهودیان چون می دانستند که پیامبر حکمش قطعی و غیر قابل تغییر است می گفتند که نزد پیامبر شما برویم و این آیه نازل شده.

رسول خدا هر سه قوه را دارا بود هم مقننه بود و هم مجریه بود و هم قضاوت را به عهده داشت. در زمان ما در غیر معصوم این سه قوه اگر جدا باشد بهتر است ولی در معصوم هر سه مورد جمع بوده است. البته در زمان بنی اسرائیل گاه این سه قوه از هم جدا بوده است مثلا در آیه ی ۲۴۷ بقره آمده است: (وَ قالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکا) که در آن زمان مجری و سائس طالوت بوده است ولی نبی شان نبی و قاضی بوده است.

طبق این مبنا امام قائل است که ولایت فقیه پرتوی از ولایت نبی و امام است.

المقدمه الثانیه: رسول خدا آنجا که در مقام اول است و نبی می باشد هیچ امر و نهیی ندارد و فقط از حکم خداوند گزارش می دهد و هر چه امر و نهی دارد مربوط به مقام دوم و سوم است. اهل بیت هم همینطور و اگر این سه حالت در بعضی از ائمه دیده نمی شود به دلیل شرایط زمان بوده است که حاکمان جور اوضاع را در دست داشتند ولی هر سه حالت در امیر مؤمنان دیده می شود.

اینک امام سراغ اصل مسئله می رود: و آن اینکه در روایت است که قضی رسول الله بر لا ضرر و لا ضرار که باید ببینیم پیامبر در مقام بیان حکم الهی است و یا در مقام بیان حکم سلطانی و ولایی است.

امام دو قرینه می آورد که حضرت در مقام بیان حکم الهی نیست

اول اینکه: حکم الهی را در جایی بیان می کنند که اصل حکم مجهول باشد و سپس پیامبر در مقام بیان آن برآید ولی مسئله ی عدم ضرر و ظلم چیزی نبود که چه حکما و یا موضوعا بر کسی مخفی باشد. از این رو رسول خدا می خواست بر این حکم ولایی تکیه کند و دستور دهد که سمره یا نباید به منزل انصاری برود و یا درختش باید قطع شود.

دوم اینکه: در قضیه ی سمره، وقتی انصاری نزد پیامبر آمد و شکایت کرد و حضرت هم سمره را احضار کرد و به او تذکر داد هیچ کدام از باب افهام و تفهیم حکم خداوند نبود زیرا هر دو حکم را می دانستند پیامبر هم با تکیه بر عبارت لا ضرر می خواست حکم دیگری را صادر کند از این رو حضرت در مقام بیان دستور سلطانی بود.

بر این اساس حضرت امام هم مانند شیخ الشریعه معتقد بود که کلمه ی فی الاسلام در حدیث وجود ندارد زیرا اگر فی الاسلام در حدیث بود نهی الهی می شد نه ولایی. همچنین قائل بود که در داستان آب و داستان شفعه این حدیث از پیامبر وارد نشده است زیرا اگر در این دو مورد وارد شده بود نهی الهی می شد و حال آنکه امام قائل به نهی ولایی است.

از این رو بحث های گذشته در مورد اینکه عبارت فی الاسلام هست یا نه و اینکه آیا این حدیث علاوه بر حدیث سمره در شفعه و جای دیگر هم وارد شده است یا نه هم برای این بود که تمامی این مباحث در نتیجه ی بحث که نهی الهی است یا نه اثرگذار بوده است.

از این رو امام با شیخ شریعت هماهنگ است و قائل است که نفی به معنای نهی است با این تفاوت که نهی، الهی نیست بلکه ولایی است.

بعد ممکن است این سؤال مطرح شود که علماء بحث خیارات را با لا ضرر درست می کنند کما اینکه شیخ انصاری در مبحث خیارات چنین کرده است ولی در ضمن تنبیهی بیان می کند که ما بحث خیارات را با ادله ی دیگری بیان می کنیم نه با لا ضرر.

ما در نظریه ی ایشان مشکلاتی ملاحظه می کنیم که ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را مطرح می کنیم.

مفاد هیئت ترکیبیه در لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاد هیئت ترکیبیه در لا ضرر

بحث در نظر امام بود و گفتیم نظر امام با شیخ الشریعه یکی است و فقط تفاوت آن در این است که مرحوم شریعت نهی را الهی می داند (مانند لا تسرق و لا تزن) ولی امام نهی را ولایی و سلطانی می داند.

ما در نظریه ی ایشان مشکلاتی ملاحظه می کنیم که ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را مطرح می کنیم.

اولا: احکام ولایی با الهی فرق دارند. احکام الهی غالبا متوجه موضوعات کلی هستند همانند اقیموا الصلاه و امثال آن. حتی در جاهایی که کلمه ی (لا) وجود دارد در بسیاری از آنها سخن از احکام کلی است مانند (لا رضاع بعد فطام) و (لا بیع الا فی ملك) و امثال آنها. اما احکام ولایی و سلطانی موضوعاتشان غالبا امور جزئی است و موقت به اوقات خاصی می باشد مثلا هنگامی که پیغمبر اکرم قبیله ی بنی نضیر را از مدینه بیرون کرد و زمین هایشان در اختیار پیامبر قرار گرفت (انفال) پیامبر از منصب ولایی خود استفاده کرد و آنها را بیان مهاجران تقسیم کرد و به انصار که دارا بودند چیزی نداد. همچنین در انتصاب اسامه به عنوان فرمانده ی سپاه در جنگ تبوك و غیر آن و یا فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو که موقت به الیوم بوده است و قبل و بعد را شامل می شود.

ص: ۶۲۰

اگر فرق احکام الهی و ولایی در این است واضح است که لا ضرر از قبیل قسم اول است یعنی چون موضوع در لا ضرر کلی است این قرینه می شود که از قسم احکام الهی باشد.

ثانیا: احکام ولایی مربوط به موضوعاتی می شود که در اسلام نیست و ولی فقیه و نبی و امام از مقام ولایت خود استفاده می کند و حکمش را مشخص می کند مانند تقسیم زمین های انفال فقط بین مهاجرین و نه انصار و یا مانند انتصاب اسامه و یا حکم معصوم به اینکه قبل از اینکه دشمنان جنگ را شروع کنند مؤمین جنگ را آغاز نکنند. اما ضرر و ضرار در اسلام حکمش در قرآن و سنت در موارد متعددی آمده است. مانند (لا تضار والد بولدها و لا مولود بولده) (لا تضاروهن لتضیقوا علیهن) و (لا یضار کاتب و لا شهید) و موارد بسیار دیگر.

ثالثا: در مسئله ی شفعه و منع آب نمی توان لا ضرر را به معنای نهی گرفت. هرچند امام و شیخ شریعت قائل نبودند که عبارت لا ضرر در این دو مورد آمده باشد. زیرا مثلا در مسئله ی شفعه آمده است و قضی بالشفعه فی الدور و المساکن و قال لا ضرر و لا ضرر. واضح است که در این مورد، لا ضرر علت است برای اینکه در مسئله ی خانه ها و مساکین شفعه وجود دارد یعنی چون ضرر و ضرار نباید وجود داشته باشد از این رو در مسئله ی خانه و زمین حکم شفعه وجود دارد. واضح است که در این مورد حکمی ولایی وجود ندارد چرا که اگر شفعه نباشد فرد متضرر می شود زیرا ممکن است شریک سهم خود را به انسان بدی بفروشد و شریک دیگر متضرر شود از این رو شریک دیگر می تواند به فرد ثالث که ملک شریکش به او فروخته شده است را برای خودش بخرد.

تم الکلام فی النظریات الخمس که در مورد مفاد هیئت ترکیبیه ی لا ضرر وارد شده بود.

النظریه السادسه: نظر ما این است که اولا نفی در لا ضـرر به معنای نفی است. (بر خلاف نظر شیخ شـریعت و حضـرت امام که نفی را به معنـای نهی می گرفتنـد) امـا فرق ما با سه نظریه ی اول این است که آنها قائل بودنـد که منشا ضـرر گاه احکام الهی است و گاه منشا آن مردم هستند ولی ما می گوییم که اگر مدرک ما قضیه ی سمره باشد لا ضرر در جایی است که منشا ضرر مردم باشـند. ولی اگر منشا ضـرر حکم الهی باشد مانند امر به وضو که بر کسی که استعمال برایش ضرر دارد موجب ضرر می شود دیگر لا ضـرر جاری نیست بلکه لا حرج جاری است. در داستان سمره منشا ضرر عمل سمره است که بی اجازه وارد خانه ی انصاری می شد.

بنابراین هم نفی به معنای نفی است و هم لا ضرر در جایی است که منشا ضرر، ضرر رساندن انسانی باشد.

توضـیح ذلك: شارع می بینـد که در مجتمع انسانی بعضـی به بعضـی زور می گویند از این نظر خبر می دهد که در خارج، در محیط تشـریع من ضـرر و ضـراری وجود نـدارد. بعد می بینیم که این خبر مطابق واقع نیست زیرا ضـرر و ضـرار دنیا را پر کرده است. بنابراین ناچاریم که این حکم را به مرحله ی تشـریع بزنیم و نه تکوین یعنی در عالم قانون و تشـریع نه تکلیفا و نه وضـعا ضرری وجود ندارد.

ص: ۶۲۲

یکی از نکات بلاغت این است که گاه افراد بلیغ از خارج خبر می دهند ولی به تشریع نظر دارند یعنی چون در صفحه ی تشریع ضرر و ضرار نیست از باب مجاز خبر می دهند که در خارج ضرر و ضرار نیست.

مثلاً گاه در بعضی از خانواده ها بچه هایی هستند که اخلاق مناسبی ندارند. پدر خانواده در این مقام می گوید که بچه ها بدانید که در زندگی من بی نظمی نیست و مراد او این است که نباید بی نظمی باشد در این مقام پدر خانواده از خارج خبر می دهد ولی عنایت به تشریع دارد یعنی نباید بی نظمی باشد. رسول خدا هم قضیه ی سمره را می بیند و خبر می دهد که لا ضرر و لا ضرار یعنی نباید ضرر و ضرار در صفحه ی تشریع وجود داده باشد.

بنابراین بلاغت ایجاب می کند که نفی به معنای همان نفی باشد و نه نهی (البته به عنایت تشریع) و ثانیا ریشه ی ضرر باید در جایی باشد که انسانی به انسان دیگر ضرر می زند. از این رو تمام معاملات غرری چون موجب ضرر است به رسمیت شناخته نمی شود و همچنین در باب خیارات می توان از این حدیث استفاده کرد چون عدم خیار موجب ضرر است.

اشکال نشود که علماء در باب عبادات هم به لا ضرر تمسک کرده اند مانند وضو برای کسی که استعمال آب برایش ضرر دارد و موارد متعدد دیگر.

نقول: اولاً فقها در باب عبادت به لا حرج هم تمسک کرده اند و ثانیا اگر به لا ضرر هم تمسک کرده اند لعل از باب الغاء خصوصیت و یا مفهوم اولویت بوده باشد یعنی می گویند که در جایی که نباید مردم سبب ضرر شوند قطعا اطلاق حکم شارع هم اگر موجب ضرر شود (شارع که می گوید وضو بگیر مطلق است و حتی مریض را هم شامل می شود) در این موارد هم باید ضرر آنجا را شامل شود. بحث ما در مفاد مطابقی است از این رو می گوییم که باب عبادات را شامل نمی شود ولی از باب مفهوم اولویت چه بسا عبادات را هم شامل شود.

ص: ۶۲۳

من هنا یعلم: در رسائل و کفایه اشکال و جوابی وجود دارد که به نظر اصلا اشکال وارد نیست تا احتیاج به جواب داشته باشد.

اشکال این است که چرا شارع می فرماید: لا ضرر و لا ضرار و حال آنکه دادن خمس و یا حج متضمن ضرر مالی است و یا جهاد ضرر نفسی می باشد.

بعد جواب می دهند که لا ضرر و لا ضرار در جایی است که طبیعت فعل ضرری نباشد و احیانا در موردی مبتلا به ضرر شود مانند وضو و یا روزه که در مورد مریض ضرر آور می شود. ولی در مورد خمس، حج و جهاد که ذاتشان ضرری است دیگر لا ضرر به آنها کاری ندارد.

گاهی هم جواب داده اند که این ضررها موجب رفع ضرر دیگری است مثلا اگر کسی خمس ندهد، فقرا شورش می کنند و زندگی برای اغنیاء هم سخت می شود و این ضرر به دلیل آرامش جامعه است و اینکه در جامعه ضرر دیگری حاصل نشود و هکذا در مورد جهاد.

نقول: اصل این اشکال وارد نیست زیرا بحث ما در جایی است که ریشه ی ضرر، ضرر رساندن مردم باشد ولی در مورد خمس و امثال آن منشا ضرر (اگر ضرر باشد) خود شارع است.

ثم الکلام فی نظریات الست و نظر ما به شیخ و آخوند هماهنگ تر است البته با تفاوتی که بیان کردیم.

در این مقام دوازده تنبیه و یک خاتمه وجود دارد. خاتمه در مورد اضرار به نفس است. برخی از این تنبیهات در رسائل است و برخی در کفایه موجد است و اکثر آنها را مرحوم نائینی بیان کرده است و ان شاء الله به این تنبیهات خواهیم پرداخت.

ص: ۶۲۴

تنبیهات فی قاعده لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات فی قاعده لا ضرر

آنچه تا کنون می خوانیم قواعد بود و از این مرحله به بعد به سراغ تطبیقات آن می رویم.

التنبیه الاول: فی شمول القاعده لنفی عامه الاحکام.

آیا قاعده ی لا ضرر فقط احکام وجوبیه و الزامیه را نفی می کند (جایی که وجوب مایه ی ضرر بر انسان باشد مانند وجوب بیع غبنی که اگر واجب باشد لازمه اش این است که فردی که مغبون است متضرر شود) یا آنکه علاوه بر این موارد احکام غیر الزامیه مانند جواز، اباحه هم اگر ضرری باشد را نفی می کند.

در این مورد سه قول وجود دارد:

قول اول: شیخ انصاری قائل است که قاعده ی لا ضرر فقط احکام وجوبیه و الزامیه را نفی می کند ولی احکام اباحی اگر سبب ضرر بر نفس بشود آنجا را رفع نمی کند ولی اگر سبب ضرر بر انسان مؤمنی شود نفی می کند. مثلا جواز تدخین (اگر تدخین و سیگار کشیدن جایز باشد) اگر سبب اضرار بر نفس شود این را بر نمی دارد ولی جواز ورود بر خانه به دلیل وجود نخل (مانند داستان سمره) آن را بر می دارد.

دلیل ایشان را در خاتمه ی بحث لا ضرر که مربوط به بحث ضرر به نفس است (کسی به خودش ضرر می زند) مطرح می کنیم.

قول دوم: آیه الله خوئی قائل است که لا ضرر منحصر است به احکام الزامی اما احکام اباحی را مطلقا شامل نمی شود چه موجب ضرر رساندن به نفس باشد یا ضرر رساندن به دیگران.

ص: ۶۲۵

دلیل ایشان این است احکام الزامی توسط لا ضرر مرتفع است ولی در احکام اباحیه جاری نیست زیرا در اینجا مبدا ضرر شارع نیست زیرا احکام اباحیه احکامی نیست که انجام دادنش واجب باشد بلکه مکلف مختار است آن را انجام دهد و یا ترک کند و اگر مکلف اختیار کرد که آن کار را انجام دهد و موجب ضرر شد چون منشا ضرر شارع نیست بلکه اختیار مکلف است دیگر توسط لا ضرر مرتفع نمی شود و به عبارت دیگر ضرر در اینجا منتسب به مباشر است نه شارع مثلا فردی در کنار منزل مسکونی عن اختیار مغازه ی آهنگری راه می اندازد و افراد خانه های مجاور را اذیت می کند.

یلاحظ علیه: اولا غالبا مباشر اقوی است و کم پیش می آید که سبب اقوی باشد و از آنجا که محقق خوئی گفته است که در مسائل اباحی مباشر که اقوی است موجب ضرر است نه شارع که سبب است باید در احکام الزامیه هم همین کلام را بگوید

زیرا در احکام الزامیه مانند بیع هم، فروشنده که موجب غبن می شود و مباشر است اقوی از سبب است که شارع باشد (مراد اطلاق کلام شارع است که هم بین غبنی را شامل می شود و هم غیر غبنی را.)

ثانیا: در داستان سمره لا ضرر حکم اباحی را کنار زده است زیرا برای سمره مباح بود که وارد خانه ی انصاری شود و بر او واجب نبود و لا ضرر این حکم را در صورتی که بدون اجازه وارد می شد مرتفع کرد و پیامبر با قاعده ی لا ضرر جواز عبور و مرور را از سمره سلب کرد.

ص: ۶۲۶

قول سوم: ما قائل هستیم که احکام اباحیه هم اگر موجب ضـرر باشد با لا ضـرر برداشته می شود. البته فقط لا ضرر در محدوده ی عبادات جاری نیست. پیامبر که می فرماید لا ضـرر و لا ضـرار مرادش این است که در مجتمع اسلامی ضرر نیست و از آنجا که در جـامعه ضـرر و ضـرار فراوان است مراد ایشـان از لاـ ضـرر نفی ضـرر در صـفحه ی تشـریع است و می گویـد در مجتمع اسـلامی ضرر نیست یعنی نباید ضرر باشد و این نوع بیان حاوی بلاغت خاصی است مانند پدری که در خانه اش که بی نظمی وجود دارد می گوید در خانه ی ما بی نظمی نیست یعنی شان خانه ی ما به گونه ای نیست که کسـی اجازه داشته باشد در آن بی نظمی کند. این قانون عام علاوه بر الزامیات، اباحیات را هم شامل می شود چه ضـرر به نفس باشد و چه ضـرر به غیر. بله لا ضرر در عبادات جاری نیست.

التنبیه الثانی: معروف این است میزان در عبادات ضرر شخصی است و در معاملات ضرر نوعی.

ما قائل هستیم که میزان در هر دو مورد ضرر شخصی است. اما در عبادات واضح است زیرا وقتی وضو گرفتن برای شخص من ضرر دارد من بایـد به دلیل ضـرر به سـراغ تیمم رود ولی فرد دیگر چون برایش ضـرر نـدارد باید وضو بگیرد و هکذا در مورد روزه گرفتن و رفتن به حج و غیره که هر کسی به ضرر خودش نگاه می کند.

در معاملات ما بر خلاف دیگران قائل هستیم که اینجا هم ملاک ضـرر شخصی است و برای اینکه این مطلب روشن شود چند مثال می زنیم:

مثال اول: خریداری جنسی را که ده تومان است به سی تومان خریده است حال بعد از ده روز که فهمیده است مغبون شده است با خبر شده است که قیمت جنسش بالا رفته است و جنسی که خریده است چهل تومان شده است. علماء می گویند که میزان در اینجا نوعی است نه شخصی زیرا اگر به شخص نگاه کنیم او ضرر نکرده است ولی از آنجا که او نوعا ضرر کرده است زیرا ده تومان را در هر صورت به سی تومان خریده است از این رو می گویند که او حق خیار غبن دارد.

مثال دوم: بایع جنسی را که ده تومان بود اشتباها به پنج تومان فروختم بعد که متوجه شدم قیمت آن جنس سه تومان شد در اینجا ضرر شخصی موجود نیست زیرا اگر معامله را فسخ کنم بیش از سه تومان به من نمی رسد ولی ضرر نوعی وجود دارد.

مثال سوم: من با زید در زمینی شریک هستم و زید بدون هماهنگی با من سهم خودش را به فرد با تقوایی فروخت. در این مورد من شخصا متضرر نشده ام ولی نوع معامله ضرری است زیرا اگر شریک این حق را داشته باشد که سهم خود را به هر کس که می خواهد بفروشد این حق ضرری است هر چند در مورد من ضرری نبوده است.

آیه الله خوئی می فرماید: که در این موارد خیار داشتن ارتباطی به لا ضرر ندارد تا بخواهیم ببینیم که ضرر آیا شخصی است و یا نوعی. بلکه سالبه به انتفاء موضوع است و خیار در این موارد مربوط به شرطی ارتکازی است نه لا ـ ضرر به این معنا که طرفین که با هم معامله می کنند در ذهنشان هست که جنس معامله سالم و با قیمت مناسب باشد و خیار داشتن من به دلیل خیار تخلف شرط است (همان شرطی که در ارتکاز متبایعین است.) اما در باب شفعه هم ایشان می گوید که این مربوط به لا ضرر نیست بلکه به دلیل روایت است که پیامبر در مورد خانه و مسکن جواز شفعه را امضا فرموده است.

ص: ۶۲۸

یلاحظ علیه: لازمه ی کلام ایشان این است که ما در دنیا ما خیار غبن نداشته باشیم و همه به خیار تخلف شرط بر گردد و حال آنکه علماء در باب خیارها چهارده خیار ذکر می کنند و یکی هم غبن است و تنها محقق خوئی آن را به شرط برگردانده است.پ

ثانیا: در باب شفعه هم که ایشان فرمودند به دلیل روایت خاص این حق وجود دارد می گوئیم که همین دلیل خاص همراه با عبارت لا ضرر و لا ضرار است و این علامت این است که مدرک شفعه همان لا ضرر است.

ما قائل هستیم که همه جا چه در عبادات و معاملات، میزان ضرر شخصی است حتی در سه مثال بالا هم ضرر شخصی است زیرا شخص معامله را باید به تنهایی بررسی کنیم و اگر چیزی را که ده تومان است را به سی تومان بخرم این معامله ای است ضرری. دیگر نباید به ضمائم آن نگاه کنم که بعد در بازار قیمت آن بالا رفته است. ملاک شخص معامله است نه انسانی که معامله می کند و هکذا در مسئله شفعه همین که شریک من بدون اجازه ی من سهمش را بفروشد و با من در میان نگذارد ضرری است حال اگر اتفاقا به یک فرد متقی فروخته است این دیگر جزء ضمائم است و ما گفتیم که باید به خود معامله بدون ضمائم توجه کنیم از این رو در شفعه هم ضرر در خود معامله وجود دارد.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

در بحث قاعده ی لا ضرر به تنبیهات آن رسیده ایم و امروز به تنبیه سوم می پردازیم فنقول:

ص: ۶۲۹

التنبیه الثالث: توهم کثره التخصیص

توهم شده است که تخصیص های فراوانی بر لا ضرر وارد شده است و عموم یا اطلاق لا ضرر در موارد بسیاری تخصیص خورده است و کثرت تخصیص موجب می شود که اراده ی استعمالیه متکلم موافق اراده ی جدیه نیست زیرا وقتی در حدود صد مورد تخصیص بخورد در مواردی که تخصیص نخورده است هم شک می کنیم که شاید در این موارد هم اراده ی استعمالیه با جدیه موافق نباشد و این موارد هم مشمول تخصیص باشد از این رو اصاله ی تطابق الارادتین زیر سؤال می رود. (اولین کسی که این اشکال را مطرح کرده است محقق نراقی است. که مواردی چون خمس، زکات،کفارات و خرید آب وضو به قیمت گزاف و امثال آن را مثال می زند.) بنابراین باید اثبات کنیم که تخصیص کثیر در مورد حدیث لا ضرر وجود ندارد.

این اشکال را محقق نراقی در العوائد مطرح کرده است و در جواب آن فرموده که بله این ضررها وجود دارد ولی خداوند این ضرر را با بهشت و نعیم آن تدارک کرده است از این رو چون این ضررها متدارک است در حقیقت ما ضرر نکرده ایم.

الجواب الاول للشیخ انصاری که شاگر مرحوم نراقی است این کلام را از ایشان نقل می کند و در رساله ی لا ضرر به آن ایراد می کنـد و می فرمایـد: بحث در ضـرر دنیوی است از این رو جبران آن هم بایـد در دنیا باشد و الا اگر در آخرت جبران باشـد چون این جبران و تدارک هم سنخ ضرر دنیوی نیست نمی توان گفت که این ضرر جبران شده است.

ص: ۶۳۰

از طرف دیگر اگر بگوئیم که پاداش های اخروی جبران گر لا ـ ضرر است دیگر احتیاجی به لا ضرر نیست زیرا در هر ضرر دنیوی پاداشی در آخرت برای انسان در نظر گرفته می شود.

الجواب الثانی للشیخ الانصاری ایضا: موقعی که این حدیث از زبان پیغمبر صادر شده است تا این حد معنایش وسیع نبوده است که خمس و زکات را هم شامل شود. در آن زمان قرائن حالیه و یا لفظیه ای به حدیث متصل بود که دایره ی آن را محدود کرده بود. بله آنی که در دست ماست صرف لا ضرر و لا ضرار است که بسیار در معرض تخصیص قرار دارد ولی در زمان صدور این حدیث توسط پیامبر قرائنی وجود داشته که موجب می شود این حدیث کمتر مورد تخصیص قرار گیرد.

یلاحظ علیه: چیزی که از پیامبر صادر شده است متن همین حدیث است و اینکه قرائنی وجود داشته که موجب شده این حدیث لا این حد وسعت نداشته باشد صرف احتمال است و نمی شود روی آن حساب کرد.

الجواب الثالث للشیخ: درست است که این حدیث مورد تخصیص های ششگانه واقع شده است:

۱. غرامات، دیات قصاص

۲. فرائض مالیه

۳. جهاد

۴. حدود الهی (مانند شلاق زدن)

۵. مواردی مانند ریختن خمر و شکستن صلیب

۶. خریدن آب وضو به قیمت گزاف و موارد دیگر.

گاه شارع می فرماید: لا ضرر و لا ضرار و بعد از مدتی می گوید الا الجهاد، بعد از مدتی می گوید الا الفرائض المالیه و امثال آن. در این صورت این امر موجب وهن لا ضرر می شود.

ص: ۶۳۱

ولی گاه شارع همه ی تخصیص ها را تحت یک عنوان واحد مطرح می کند. در این صورت مشکلی در این تخصیص ها وجود نخواهد داشت و دلیل لا ضرر موهون نمی شود. مثلا گاه در بین صد عالم که ۹۰ فاسق عالم در بین آنها وجود دارد می گوئیم اکرم العلماء الا زید، الا عمرو، تا ۹۰ تا در این صورت این تخصیص ها موجب وهن و استهجان می شود ولی اگر همه را در تحت یک عنوان به نام الا الفساق داخل کنیم این مورد استهجان نمی شود.

یلاحظ علیه: در عرف بین اخراج افراد کثیر فرقی نیست که به عنوان واحد خارج شوند و یا به عناوین تک تک در هر صورت اگر اکثر از تحت عام خارج هستند صحیح نیست که یک عنوان عامی با نام اکرم العلماء صادر شود و حال آنکه ۹۰ درصد افراد تحت عام نیستند. در هر صورت اگر مراد ما از اکرام ده درصد علماء است صحیح نیست بگوئیم اکرم العلماء که ظاهر لفظ آن هر صد نفر را شامل شود.

الجوال الرابع لنا: ما این موارد را تک تک بحث می کنیم و خواهیم دید که اکثر آنها از باب تخصص است نه تخصیص یعنی از همان ابتدا داخل لا ضرر نبوده است نه اینکه بوده و بعد خارج شده است.

اما دیات، قصاص و غرامات مانند اینکه کسی شیشه ی منزل کسی را شکسته که باید آن را جبران کند. در اینجا اگر شرع آن را فرد را ضامن نداند این خود نوعی ضرر رساندن به فردی است که مورد خسران قرار گرفته است. این موارد از باب ضرر نیست بلکه از باب جبران ضرر و خسارت است. اگر قاضی کسی محکوم کند که ضرری را که به دیگری وارد کرده است جبران کند نمی گویند که قاضی به او ضرر وارد کرده است.

ص: ۶۳۲

به عبارت دیگر لا ضـرر یک قانون و قاعـده ی امتنانی است و اگر در موارد فوق فرد ضـرر زننـده را تبرئه کنیم این خود نوعی ضرر رساندن به فرد خسارت دیده است که خلاف امتنان می باشد.

در هر صورت این موارد از باب ضرر نیست تا تخصیص باشد بلکه از باب جبران ضرر است.

امـا در مورد واجبـات مالیماننـد خمس، زکات، مالیاتی که ولی فقیه وضع می کننـد، کفارات و امثال آن هرگز ضـرر نیست. زیرا مثلاـ در مورد مالیـات، بهره منـدی افراد از جـاده ها و خـدمات برق و امثال آن هزینه بردار است از این رو دادن مالیات از باب کمک به دولت است نه از باب جریمه و ضـرر و هکـذا خمس که از باب کمک به فقرا است و امثال آن. ضـرر در جایی است که کـاری بیهوده انجـام شود ولی من در مورد مالیـات پول می دهم و در عوضـش خـدماتی را دریافت می کنم. این هم خروجش موضوعی و از باب تخصص است نه تخصیص.

اما در مورد جهاد: همان پیغمبری که لا ضـرر و لا ضـرار را فرموده است در مورد جهاد می فرمایـد که این جهاد مایه ی حیات است و امتی که جهـاد دارد ذلت نـدارد. جهاد موجب حیات فردی و اجتماعی است. (ا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما یُحْییكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَیْهِ تُحْشَرُونَ) (انفال / ۲۳)

وقتی جهـاد موجب حیـات است و در خـانه نشسـتن موجب موت است یعنی این مورد هم خروجش از لاـ ضـرر موضوعی و از باب تخصص است.

اما در مورد حدود: مواردی چون شلاق زدن زانی و یا بریدن انگشتان دست سارق. این موارد هرچند ضرر است ولی در واقع خود فرد مبدا این ضرر شده است و باید آن را تحمل کند.

به بیان دیگر امنیت اجتماعی در سایه ی اجرای این حدود است و اگر به جنایت جانی رسیدگی نکنیم به جامعه ضرر زده ایم و مصلحت جامعه بر منافع فردی مقدم است.

و ان شئت قلت: لا ضرر از این مورد منصرف است و در تمام دنیا حدود وجود دارد و کسی نمی گوید که با اجرای حدود به کسی ضرر زده می شود و باید جلوی آن گرفته شود.

اما در مورد ریختن خمر و شکستن صلیب و امثال آن هرچند این موارد از باب ضرر است ولی موجب می شود که سعادت اخروی نصیب فرد شود.

لا اقل اینکه بحث خرید وضو به هزینه ی زیاد و یا شکستن بت و امثال آن ضرر باشد هرچند اینها هم از باب ضرر نیست زیرا ضرر در موردی است که امری بیهوده به انسان تحمیل شود ولی در این موارد هیچ یک چنین نیست. بله در مورد خریدن آب وضو شارع امر می کند که اگر پرداخت هزینه بر انسان تحمیل نمی شود باید آن را پرداخت و این چه بسا ضرر است ولی این هم مقید بر این است که پرداخت هزینه بر انسان تحمیل نشود و توان آن را داشته باشد.

از این تخصیص اکثری در کار نیست و اکثر این موارد از باب تخصص است.

ص: ۶۳۴

التنبیه الرابع: لا ضرر که عنوانی ثانوی است نسبتش با عناوین اولیه چیست؟

عناوین اولیه می گوید: الناس مسلطون علی اموالهم و لا ضرر عنوانی است ثانوی یعنی می گوید بله الناس مسلطون و در نتیجه سمره می تواند به نخلش سر بزند ولی در صورتی که موجب ضرر به انصاری نباشد و هکذا اوفوا بالعقود عنوانی است اولی و می گوید که باید به عقود عمل شود ولی لا ضرر می گوید در جایی که معامله غبنی نباشد و الا عمل به آن موجب ضرر با بایع و یا مشتری است.

می گویند نسبت عناوین ثانویه نسبت به اطلاقات عناوین اولیه (و نه خود عناوین اولیه) این است که عناوین ثانویه مقدم است و همه بر این امر اتفاق دارند. بله در علت تقدیم آن اختلاف وجود دارد:

۱. عناوین ثانویه حاکم بر اطلاقات عناوین اولیه است یعنی عنوان اولیه می گوید که باید برای نماز وضو بگیرید و این قول اطلاق دارد و حتی اگر دستم زخم هم باشد می گوید باید وضو بگیری ولی لا ضرر این مورد را خارج می کند.

۲. محقق خراسانی می گوید که این دو با هم جمع عرفی دارند و عرف می گوید که یکی بر دیگری مقدم است.

۳. عناوین ثانویه بر اطلاقات یا عمومات عناوین اولیه از باب مخصص و یا مقید عمل می کنند.

۴. عناوین ثانویه قوت دلالت دارند و بر اطلاقات یا عمومات عناوین اولیه مقدم هستند.

۵. اگر عناوین ثانویه مقدم نشوند ادله ی ثانویه لغو می شوند.

ص: ۶۳۵

ان شاء الله فردا این بحث را پی گیری می کنیم.

قاعده ی لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی لا ضرر

در بحث قاعده ی لا ضرر به تنبیهات آن رسیده ایم و امروز به ادامه ی تنبیه چهارم می پردازیم فنقول:

التنبیه الرابع: لا ضرر که عنوانی ثانوی است نسبتش با عناوین اولیه چیست؟

همه اتفاق دارند که عناوین ثانویه بر اطلاقات عناوین اولیه (و نه خود عناوین اولیه) تقدم دارند .بله در علت تقدیم آن اختلاف وجود دارد:

الوجه الاول الحکومه: عناوین ثانویه حاکم بر اطلاقات عناوین اولیه است یعنی عنوان اولیه می گوید که باید برای نماز وضو بگیرید و این قول اطلاق دارد و حتی اگر دستم زخم هم باشد می گوید باید وضو بگیری ولی لا ضرر این مورد را خارج می کند. (در حکومت، دلالت لفظی قید می شود به این معنا که حاکم به دلالت لفظیه دلیل محکوم را یا گسترش می دهد و یا دایره ی آن را مضیق می کند مثلا شرع مقدس گفته است لا صلاه الا بطهور و معنای طهور این است که طهور، واقعی باشد ولی دلیل استصحاب می گوید که طهارت ظاهری هم جانشین طهور واقعی می نشیند و یا اینکه بینه اقامه می شود که من وضو دارم در این جا دلیل استصحاب که دلیل حاکم است دلیل محکوم را توسعه می دهد. گاهی هم دلیل حاکم دلیل محکوم را مضیق می کند مانند اینکه الناس مسلطون علی اموالهم به ظاهرش سمره را هم شامل می شد و در نتیجه او می خواست بدون اذن به نخلش سر بزند ولی لا ضرر آن را مضیق گرد و گفت اگر ضرر در کار باشد جلو الناس مسلطون باید گرفته شد.

ص: ۶۳۶

یلاحظ علیه: حکومت را می توان پذیرفت ولی نه با این بیان که شیخ ارائه می کند. شیخ در بیان حکومت می فرماید: حاکم به دلالت لفظیه یا دلیل محکوم را توسعه دهد و یا مضیق کند ولی لا ضرر هرگز به دلالت لفظیه دلیل الناس مسلطون را نه توسعه می دهد و نه ضیق می کند. بله گاهی دلیل لفظی وجود دارد مانند لا ـ شک لکثیر الشک که به دلالت لفظیه دلیل شکوک را مقید می زند زیرا دلیل شکوک می گوید اذا شککت فابن علی الاکثر ولی کثیر الشک می گوید که کثیر الشک اصلا شک ندارد. از این رو باید در حکومت قید دلالت لفظیه را از آن حذف کنیم و بگوئیم حکومت آن است که حاکم به نحوی به دلیل محکوم ناظر باشد و گاه آن را توسعه دهد و گاه ضیق کند به گونه ای که اگر دلیل محکوم نبود دلیل حاکم هم لغو بود (به قید اخیر عنایت شود) مثلا اگر واقعا در اسلام شک دارای احکام نبود، گفتن لا شک لکثیر الشک و لا شک للماموم مع امام لغو بود و اگر در اسلام ربا نبود گفتن لا ربا بین الولد و الوالد لغو می بود.

هکذا در لا ضرر هم چنین است یعنی اگر در اسلام احکامی وجود نداشت گفتن لا حکم ضرری فی السلام لغو می بود. اگر

چنین بگوئیم مانعی ندارد که لا ضرر را حاکم بدانیم.

الوجه الثانی الجمع العرفی: محقق خراسانی در کفایه قائل است که می گوید این دو با هم جمع عرفی دارند و عرف می گوید که یکی بر دیگری مقدم است. (گاهی هم از آن به توفیق عرفی تعبیر می کنند)

ص: ۶۳۷

محقق خراسانی چون دیده اگر بخواهد همانند شیخ از باب حکومت جلو بیاید به مشکل بر می خورد زیرا عقیده داشته است که در حکومت حتما باید دلالت لفظی وجود داشته باشد و حاکم به دلالت لفظیه محکوم را یا توسعه دهد و یا مضیق کند و حال آنکه در ما نحن فیه دلالت لفظیه وجود ندارد از این رو از حکومت عدول کرده و به سراغ توفیق عرفی آمده است و می گوید احکام شارع بر دو قسم است:

گاه احکامی داریم که علت تامه است و در آن نمی شود تصرف کرد مانند قتل انسان که نسبت به همه ی حالت ها و عوارض علت تامه است و در هر حال حرام است حتی در صورت تقیه و امثال آن. در اینگونه از احکام

گاه احکامی داریم که علت تامه است نسبت به عارضی ولی نسبت به عارض دیگر نه. مانند مسائل عرض و ناموسی که گاه علت تامه است و کسی نباید مسائل جنسی را مرتکب شود الا اذا دار الامر بین ارتکاب الزنا و قتل النفس که در این صورت حکم حرمت زنا علت تامه نیست و فرد می تواند آن را مرتکب شود.

در این موارد لا ضرر اجرا نمی شود و لا ضرر فقط در جایی جاری می شود که احکام شرعیه مقتضی باشد نه علت تامه به این معنا که اگر مانعی نباشد آن احکام اثر بخش باشد. مانند الناس مسلطون علی اموالهم که این حکم علت تامه نیست بلکه فقط مقتضی است و اگر مانعی در کار باشد از اثر می افتد مانند جاری که تسلط من بر مالم موجب ضرر به دیگری باشد مانند قضیه ی سمره که تسلطش بر نخل موجب ضرر به انصاری می شد و هکذا در مورد روزه گرفتن و وضو گرفتن که فقط مقتضی است که اگر به مانعی بر خورد کند که موجب ضرر باشد و یا تقیه در کار باشد در این موارد کنار می روند.

ص: ۶۳۸

مرحوم خراسانی می فرماید: اگر لا ضـرر را با قسم اول که علت تامه است مقایسه کنیم (چه در همه ی موارد علت تامه باشد و چه در بعضـی موارد) در اینجا لا ضـرر جاری نیست ولی اگر آن را با احکامی که مقتضـی هسـتند مقایسه کنیم عرف بین آنها جمع عرفی می کند و لا ضرر را مقدم می دارد.

یلاحـظ علیه: میـان جمع عرفی و حکومت فرق چنـدانی وجود نـدارد و آنچه محقق خراسـانی بیـان کرده است همان حکومت است که لفظش را عوض کرده است و علت اینکه مرحوم خراسـانی از بردن لفـظ حکومت خودداری کرده است این است که تصور می کرد حتما باید حاکم به دلالت لفظیه بر محکوم تقدم داشته باشد.

الوجه الثالث التخصـیص و التقییـد: عناوین ثانویه مانند لا ضـرر بر اطلاقات یا عمومات عناوین اولیه از باب مخصـص و یا مقید عمل می کنند.

توضـیح ذلـک: نسـبت لاـ ضـرر بـا همه ی احکـام از بـاب عـام و خاص من وجه است مثلا اگر اوفوا بالعقود را اگر با لا ضـرر بسـنجیم گاهی عقد هست ولی ضرر نیست و گاهی ضرر هست ولی عقد نیست و گاهی هر دو وجود دارد. در عامین من وجه نمی توان کاری از پیش برد مثلا در مورد اجتماع هر دو نه می توان به اوفوا عمل کرد و نه به لاضرر. علما دیده اند که لا ضرر را با هر حکمی از احکام مقایسه کنیم نسبتشان عامین من وجه است که در همه ی آنها در محل اجتماع که محل تعارض است به مشـکل بر می خوریم. از این رو به دنبال راه حل رفته اند و آن اینکه تمامی احکام را از باب طهارت تا حدود را یک طرف نهادند و لا ضـرر را طرف دیگر به این شـکل که احکام را دیگر تک تک با لا ضـرر نسـنجیدند تا به مشـکل عام و خاص من وجه برخورد کنند بلکه تمامی احکام را یک طرف گذاشـتند و شکل عام به آنها دادند و لا ضرر را طرف دیگر و به آن شکل خاص دادند و واضح است که لا ضرر به راحتی می تواند نقض خاص را عمل کند و عام را تخصیص بزنند.

یلاحظ علیه: لا ضرر را باید با هر حکم مستقلا ملاحظه کنند و نمی شود که لا ضرر را با مجموع ادله مقایسه کنند. از این رو اشکال به حال خودش باقی است.

در بحث تعادل و ترجیح شیخ انصاری بحثی دارد به نام انقلاب النسبه و در آنجا می فرماید که باید هر دلیل را مستقلا با دلیل دیگر بسنجیم نه آنکه آنها را با هم و مجموعا با یکدیگر مقایسه کنیم.

الوجه الرابع لزوم اللغویه:اگر عناوین ثانویه مقدم نشوند ادله ی ثانویه لغو می شوند. زیرا اگر وضو هم در حال ضرر و هم در حال غیر ضرر واجب باشد این امر موجب می شود که لا ضرر دلیلی باشد بی فایده و هکذا در مورد حدیث رفع و لا حرج و همه ی عناوین ثانویه.

یلاحظ علیه: قائل به این قول تصور کرده است که لا ضرر و بقیه ی عناوین ثانویه در درجه ی احکام اولیه است و با آنها در یک رتبه است از این رو می گوید که باید لا ضرر بر آنها مقدم شود و حال آنکه رتبه ی لا ضرر بالاتر است و هرگز با احکام اولیه متعارض نیست. قائل به این قول تصور کرده است که لا ضرر با احکام اولیه متعارض است از این رو باید در مواردی آن را بر احکام اولیه مقدم کنیم.

الوجه الخامس قوه الدلاله: ما قائل هستیم که عناوین ثانویه قوت دلالت دارند و بر اطلاقات یا عمومات عناوین اولیه مقدم هستند و یکی از مرجحات همین قوت دلالت می باشد. (البته این کلام شبیه مبنای حکومت است.)

حدیث لا ضرر و لا حرج و حدیث رفع همه احادیثی امتنانی هستند و معنای امتنان این است که خداوند به عنوان هدیه ای به امت اسلامی عطا کرده است و اگر این احادیث امتنانی هستند دلالتشان قوت دارد و حتما باید بر احکام اولیه در صورتی که موجب ضرر هستند مقدم باشد و الا وجه امتنانی بودن در آنها از بین می رود.

نکته: البته تمام این بحث ها بر طبق مبنای شیخ انصاری است که فرموده بود لا ضرر به معنای لا حکم ضرری می باشد ولی طبق معنای ما که قائل هستیم که لا ضرر فقط حکمی ضرری را شامل می شود که مبدا آن افراد جامعه باشند و نه شارع از این رو دیگر این بحث ها مطرح نمی باشد.

التنبیه الخامس: اشتمال الروایه علی خلاف مقتضی القاعده

شیخ و دیگران این بحث را مطرح می کنند که پیغمبر اکرم با قاعده ی لا ضرر دو کار انجام داد: اولا به سمره گفت که حق ندارد بدون اجازه وارد خانه ی انصاری شود دوم اینکه حال که سمره اذن نمی گیرد حکم به قطع درخت فرمود.

حال اشکال این است که لا ضرر مورد اول را می تواند شامل شود ولی در دومی به مشکل برمی خوریم و آن اینکه این خود نوعی ضرر رساندن به سمره است که لا ضرر باید جلوی آن را بگیرد از این رو پیامبر می بایست در هر صورت جلوی سمره را می گرفت و المحذورات تتقدر بقدرها و وقتی می شود جلوی سمره را گرفت می بایست به همان بسنده می شد و چرا پیامبر دستور به قطع درخت داد. (در روایات سمره گاه قطع شجر مقدم است و لا ضرر مؤخر و گاه بر عکس)

علماء برای حل این مشکل راه حل هایی را ارائه کرده اند:

الجواب الاول للمحقق النائینی بقریر المحقق الخوئی: لا ضرر فقط مورد اول را شامل می شود یعنی فقط می گوید که سمره نباید بدون اذن وارد منزل انصاری شود و اما حکم به قطع درخت ارتباطی به لا ضرر ندارد بلکه حکمی سلطانی و ولایی است.

یلاحظ علیه: این جواب خلاف روایت است زیرا ظاهر تمامی روایات لا ضرر که در مورد قضیه ی سمره وارد شده است این است که پیامبر دو چیز را با لا ضرر انجام داده است یکی عدم دخول است و دومی قطع شجره زیرا لا ضرر گاه در این روایات مقدم بر قطع شجره است و گاه مؤخر.

الجواب الثانی للمحقق النائینی: در این مورد ما دو حکم داریم یکی حکم به اذن گرفتن از انصاری و دوم هم قطع کردن درخت. پیامبر به حکم اول اکتفا نکرد زیرا اذن گرفتن برای این است که سمره مالک نخل است و در حقیقت مشکل اصلی در مالکیت نخل وجود دارد و به همین دلیل بود که هنگام دخول اذن نمی گرفت از این رو پیامبر ماده ی فساد را که همان نخل بود از جا کند و با این کار مالکیت او را لغو کرد.

یلاحظ علیه: اگر علت که همان مالکیت سمره بر درخت است یک حکم فاسد داشت حضرت می توانست آن علت را از بین ببرد و درخت را قطع کند ولی می بینیم که این علت، احکام صحیحه هم دارد و آن این است که سمره مالک است و می تواند نخلش را بفروشد، آن را اجاره بدهد و موارد دیگر از این رو چرا حضرت به سراغ احکام صحیح دیگر نرفت و او را مثلا مجبور به فروش درخت نکرد.

این حکم به این می ماند که فرزند باید از پدرش اطاعت کند و از قضا پدر هم دستور معصیت به فرزند می دهد و ما به دلیل اینکه این حکم پدر فاسد است بگوئیم اطاعت پدر مطلقا لغو می شود.

حدیث لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدیث لا ضرر

در مورد حدیث لا ضرر این مشکل مطرح شده بود که پیامبر اکرم در حالی که می فرماید: لا ضرر و لا ضرار در همان حالت خودش ضرری را اعمال می کند و درخت سمره را از جا می کند. توجیهاتی را مطرح کردیم و گفتیم که مختار ما این است که در آن زمان قلع ماده ی فساد به چهار شکل می توانست انجام بگیرد و هیچ یک بجز مورد چهارم عملی نبود:

- اول اینکه به سمره امر کند که هر وقت وارد بستان می شود اذن بگیرد: این راه بسیار عقلائی و عرفی بود و حضرت هم به سمره پیشنهاد کرد ولی او قبول نکرد و در جواب حضرت عرض کرد که آیا باید برای نخل خودم اذن بگیرم؟

- دوم اینکه ماموری بر درب باغ بگذارد که از ورود سمره بدون اجازه جلوگیری کند: در آن زمان که اول اسلام بود چنین شرایطی برای پیامبر مهیا نبود.

- سوم اینکه سمره را حذف کند: ولی در آن زمان چنین امکاناتی برای حضرت وجود نداشت.

- چهارم اینکه موضوع را از بین ببرد که همان قطع درخت بود و تنها راهی که باقی مانده بود همین راه بود.

التنبیه السادس: آیا لا ضرر فقط احکام وجودیه را شامل می شود یا احکام عدمیه را هم در بر می گیرد؟

ص: ۶۴۳

البته این بحث را چنین مطرح کرده است: هل تشمل الاحکام الوجودیه او تشمل عدم الاحکام ایضا. (شیخ به جای احکام عدمیه به عدم الاحکام تعبیر می کند.)

شیخ در رساله ی لا ضرر چهار مثال می زند و هر چهار مثال در کتاب وافیه هم ذکر شده است و آن اینکه:

- من درب قفسی را باز کردم و مرغ پر زد و فرار کرد حال آیا من ضامنم یا نه؟

- من غنم کسی را حبس کردم و بر اثر گرسنگی تلف شد.

- دست مردی را گرفتم و نزد خود نگه داشتم و شترش فرار کرد و رفت.

• راننده یا بنایی را زندانی می کنم و درآمد چند روزش از بین می رود.

شیخ در این مورد که آیا من ضامن هستم یا دو وجه بیان می کند:

وجه اول این است که من ضامن نیستم زیرا لاـ ضرر جلوی احکامی را که از طرف شرع صادر شده که احیانا به ضرر می انجامد را می گیرد. ولی شارع در این موارد حکمی ندارد از این رو لا ضرر هم اینها را شامل نمی شود.

وجه دوم: من ضامنم زیرا لاـ ضرر می گوید که هر مسلمانی که در زندگی اش سبب شود که دیگری متضرر شود باید جلویش گرفته شود چه شارع در آنجا حکم داشته باشد یا نه.

و من هنا یعلم که مورد بحث همین مورد دوم است و بحث در این است که در جائی که شارع حکم ندارد آنجا هم آیا لا ضرر جاری می شود یا نه؟

ص: ۶۴۴

همچنین فرق عدم حکم به ضمان و الحکم بعدم الضمان هم واضح شده است و آن اینکه در عدم حکم به ضمان، شارع ساکت است ولی در دومی شارع سخن می گوید و حکم می کند که ضمانی وجود ندارد و به بیان دیگر اولی سالبه است و دومی موجبه و شیخ قائل است که این مسئله از قبیل عدم حکم به ضمان است و از قبیل دوم نیست چرا که دومی خودش یک نوع حکمی وجودی است.

یلاحظ علی کلام الشیخ: اولا در این چهار مثال، در مثال اول به لا ضرر هیچ احتیاجی نداریم و در آنها حتما ضمان وجود دارد (حتی اگر لا ضرر هم نباشد) زیرا (من اتلف مال الغیر فهو له ضامن)

حداکثر همان مثال چهارم مورد بحث باشد که شیخ می گوید این از قبیل عدم الحکم بالضمان است و جای قاعده نیست. بله اگر حکم به عدم ضمان بود قاعده جاری می شود که در این مورد هم می گوئیم: شرع مقدس در تمام موارد حکم دارد و ما معتقدیم که ما من صغیر و کبیر الا و اینکه ذو حکم است و در خطبه ی حجه الوداع آمده است که حضرت فرمود: (أَيُّهَا النَّاسُ مَا عَلِمْتُ شَيْئاً يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّهِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا عَلِمْتُ شَيْئاً يُقَرِّبُكُمْ إِلَى النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّهِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ)

از این رو در مورد اخیر هرچند (من اتلف مال الغیر) صدق نمی کند ولی شارع هم بدون حکم نیست و شارع یا باید حکم به ضمان کند و یا حکم به عدم ضمان.

و ان شئت قلت: اگر شارع به ضـمان حکم نکند حتما باید در این مورد برائت جاری شود ولی واضح است که حکم به برائت ضرری است زیرا من کسـی را حبس کردم و او چنـد روز کار نکرد، اگر در مورد من برائت جاری شود لا ضـرر جلوی آن را می گیرد.

خلاـصه اینکه مـا قائـل هستیم مورد چهـارم از باب عـدم الحکم نیست و حتما حکمی وجود دارد حال اگر آن حکم، حکم به ضمان باشد فبها و الا باید قائل به برائت شویم که لا ضرر جلوی آن را می گیرد.

و من هنا یعلم که تقسـیم الحکم علی الوجودی و العـدمی را نبایـد به ظاهرش اخذ کرد زیرا احکام همه اش وجودی است ولی متعلق آن گـاهی وجودی است و گـاهی عـدمی زیرا جائی که شارع می فرمایـد فلان کس ضامن نیست این هم حکمی اسـت وجودی ولی متعلق آن عدمی است.

ثم ان المحقق النائینی بیان جدیدی دارد و آن اینکه لا ضرر در احکام عدمیه جاری نمی شود و احکام عدمیه را به عدم الحکم معنا می کند و می فرماید: اگر لا ضـرر در احکام عدمیه جاری شود یلزم تاسیس فقه جدید. مثلا مردی به زنش نفقه نمی دهد و گهگـاه هم او را اذیت می کنـد و زن هم دسـتش به جـایی نمی رسـد. حـال آیا مرد در اینجا ضامن نفقه هست یا نه؟ محقق نائینی می فرماید: این از قبیل حکم عدمی است یعنی عدم الحکم بالضـمان و شارع در این مورد حکم به لا ضمان نکرده است و سـاکت است و در جـایی که شـارع حکمی نـدارد جای لا ضـرر نیست و اگر لا ضـرر جاری شود لازم می آیـد که طلاق به دست زوجه باشد و معنای آن تاسیس فقه جدید است زیرا اسلام می گوید که طلاق باید به دست مرد باشد.

ص: ۶۴۶

مثالی دیگری که می زند چنین است: بنده ای هست که زیر نظر مولای ظالم و ستمگری قرار دارد در اینجا شارع حکمی ندارد و به ضمان حکم نکرده است حال اگر در اینجا لا ضرر را جاری بدانیم باید عبد بتواند خودش را آزاد کند و حال آنکه پیغمبر فرمود: (لا عتق الا فی ملك)

یلاحظ علیه: فرض کنیم که شارع در دو مثال فوق حکم نداشته باشد ولی با این وجود مجرا، مجرای لا ضرر است زیرا اطلاق الطلاق بید من اخذ بالساق ضرری است و یکی باید این اطلاق را قیچی کند. اما زوجه نمی تواند زیرا زوجه ولایت ندارد در اینجا باید مرجع تقلید و حاکم شرع این امر را انجام دهد و زوجه را از زوجیت بیرون آورد. واضح است که در این صورت دیگر فقه جدیدی لازم نمی آید زیرا طلاق حاکم شرع نازل منزله ی طلاق زوج است زیرا حاکم شرع ولایت دارد و هکذا در مورد مثال عبد که حاکم شرع او را آزاد می کند.

ثم ان الشیخ الانصاری تصمیم می گیرد ثابت کند که لا ضرر علاوه بر احکام وجودیه در احکام عدمیه هم جاری می شود از این رو می گوید:

اولا: اگر بگوئیم لا ضرر در این موارد جاری نیست مشکلات بسیاری پیش می آید.

مثلاـ مردی درب قفس کسی را باز کرده و مرغش پریده است حال اگر بگوئیم او ضامن نیست یعنی نمی توانم جلویش را بگیرم حق ندارم از او استرداد حق کنم و حق ندارم او را به دادگاه بکشانم و یا حق تقاص ندارم و حال آنکه واضح است می توانم این کارها را بکنم. همه ی اینها دلیل می شود در این مورد ضمان وجود دارد و الا این احکام هم نباید باشد.

یلاحظ علیه: فرع تابع اصل است و وقتی شما می گوئیم که در اصل که همان ضمان است لا ضرر جاری نیست در فرع هم باید همین کلام را قائل شوید. زیرا معنا ندارد که در فروع لا ضرر جاری باشد ولی در اصل آن جاری لا ضرر جاری نباشد.

ثانیا: لا ضرر در احکام عدمیه جاری است زیرا سمره می خواست اجازه نگیرد و حضرت فرمود که حتما باید اجازه بگیرد در اینجا عدم الاستیذان حکمی است عدمی و حضرت در آن لا ضرر را جاری کرده است.

جواب آن این است که حضرت لا ضرر را برای اذن نگرفتن سمره جاری نکرد بلکه لا ضرر را بر سلطه ی سمره بر نخل که در هر وقت که خواست به نزد درختش برود جاری کرده است.

ثالثا: شیخ شیخ لا ـ ضرر را در شفعه جاری می داند و حال آنکه مورد آن حکمی است عدمی و آن عدم ثبوت حق برای شریک در به هم زدن معامله است.

جواب آن این است که لا ضرر برای حکم عدمی جاری نشده است بلکه بر وجود السلطه للشریک که معامله را بدون اجازه ی شریک قطعی کند جاری شده است.

حدیث لا ضرر ۸۹/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدیث لا ضرر

التنبیه السابع: یک ضرر وجود دارد که امرش دائر است که یا بر من وارد شود و یا بر دیگری حکم آن چیست؟ در این مورد می گویند که اگر بخواهم آن ضرر را که متوجه من است به دیگری منتقل کنم در این مورد می گویند یحرم و گاه خودم می خواهم ضرری را که به دیگری متوجه شده است را خودم تحمل کنم که در این مورد می گویند لا یجب.

ص: ۶۴۸

توضیح ذلک: گاه ضرر متوجه من است مثلا ـ دیواری است که در حال سقوط است و برای اینکه فرو نیفتد آن را به دیوار همسایه متصل می کنم. می گویند این کار حرام است مگر اینکه از همسایه اجازه گرفته شود زیرا با این کار همسایه چه بسا متضرر می شود و باری اضافی بر دیوار او وارد می شود که چه بسا از حد تحمل آن بالاتر باشد.

گاه ضرر متوجه دیگری است مثلا ـ سیلی در جریان است و به سمت همسایه می رود حال من می توانم نهری بکنم و آب را منزل و یا زمین خودم منتقل کنم. در این مورد می گویند این امر واجب نیست.

شیخ در این مورد مثالی زده است که مربوط به این تنبیه نیست بلکه مربوط به تنبیه هشتم است (تنبیه هفتم سخن از یک ضرر است که یا متوجه من است یا متوجه غیر ولی تنبیه هشتم در مورد دو ضرر است)

شیخ می گوید کسی است که مثلا از طرف والی ظالمی ولایتی را پذیرفته است و او نزد من می آید و می گوید باید فلان مبلغ هنگفت را پرداخت کنی و الا اگر نداری باید بروی و از فلان کس بگیری. گاه هم به من می گوید که باید بروی و به فلان فرد ضرری وارد کنی مثلا او را مجبور کنی که فلان مبلغ را پرداخت کند و الا تو خودت معاقب می شوی.

شیخ در مورد مثال اول می فرماید: لا یجوز توجه الضرر الی الغیر از این رو در مثال اول من نمی توانم برای پرداخت پول به سراغ غیر بروم و مال او را غارت کنم زیرا ضرر در ابتدا به من وارد شده است.

ص: ۶۴۹

اما در مورد مثال دوم که ظالمی من را مجبور کند که برو از فلان کس فلان مبلغ را بگیر و الا تو را زندانی می کنم و یا شکنجه می دهم. شیخ قائل است که در اینجا چون ضرر در ابتدا متوجه غیر شده است من می توانم این امر را امتثال کنم و لازم نیست مال را از او نگیرم و در نتیجه معاقب هم نشوم.

نقول: در مورد اول با شیخ همراه هستیم ولی در مورد دوم نه. دلیل شیخ این است که مباشره در این مورد ضعیف است و سبب قوی است به این معنا که ظالم که سبب است و به من دستور می دهد قوی است و فعل غارت در حقیقت به امر او وابسته است و من که مباشر هستم و مامور اجرای این امر ظالمانه فرد ضعیفی هستم از این رو چون این امر حرام به خود ظالم مستند است و من فقط واسطه هستم از این رو من می توانم امر را امتثال کنم و در نتیجه معاقب هم نشوم. شیخ در دلیل آن می گوید که حدیث رفع عن امتی ما اضطروا الیه این مورد را شامل می شود و من چون مضطر هستم می توانم این امر را امتثال کنم. (بر خلاف مثال اول که چون ضرر در ابتدا متوجه خود من شده است من نباید آن را متوجه غیر کنم.)

یلاحظ علیه: اولا اینکه شیخ می فرماید السبب قوی و المباشر ضعیف را قبول نداریم و قائل هستیم که امر عکس است زیرا سبب که حاکم ظالم است فقط یک امر داده است و من که مباشر هستم و کل کار را می دهم قوی تر هستم و به ندرت می توان موردی را دید که مباشر ضعیف باشد و سبب قوی.

ص: ۶۵۰

ثانیـا اینکه: کبرای کلی که شـیخ می فرمایـد رفع عن امتی مـا اضـطروا الیه این مورد را شامل می شود مربوط به احکام وضـعیه استماننـد اضـطرار به طلاق دادن زوجه و یا اکل میته و امثال آن و حـدیث مزبور بحث اضـرار به غیر را شامل نمی شود و در این مورد نمی توان گفت المامور معذور.

ان قلت: بین این مورد و سـیل چه فرق است زیرا در آنجـا گفتیم که اگر سـیل متوجه خانه ی دیگری شود بر من واجب نیسـت که نهری بکنم و سـیل را به زمین خودم وارد کنم. هکـذا در مـا نحن فیه چرا من بایـد متحمـل عقـاب شود و مال غیر را غارت نکنم.

قلنا: بین این دو مورد فرق است. سـیل علت تامه است و ضـرر صد در صد به خود سیل بستگی دارد ولی در بحث ما آمر ظالم علت ناقصه است و بیست درصد کار ضرر را انجام می دهد و هشتاد درصد آن به عهده ی من است.

التنبیه الثامن: همان طور که گفتیم در این تنبیه سـخن از دو ضرر است. این بحث صوری دارد که شیخ، محقق نائینی و دیگران هم مطرح کرده اند

صورت اول: گاهی دو ضـرر که مباح است من را نشان گرفته است. مثلا غسـلی به گردن من است و من اگر غسل کنم زخمی که در بدن دارم دیرتر بهبود می یابد ولی در عوض تب دارم و غسل کردن موجب می شود که تبم پایین بیاید.

در این صورت واضـح است که بایـد اقلهما ضـررا را اخـذ کنم. (و البته هر دو ضـرر مباح است یعنی دیر خوب شدن زخم و یا بالا ماندن تب هیچ یک حرام نیست.)

ص: ۶۵۱

صورت دوم: گاهی هر دو ضـرر متوجه من است ولی یکی حرام است و دیگری حلال مثلا کافری به من می گویـد که یا یک میلیون به من بـده و یـا قرآنت را می برم (بنابر این قول به اینکه تسـلط کافر به قرآن حرام است زیرا قرآن مورد اهانت قرار می گیرد زیرا کافر است و جنب)

در این فرض واضـح است که بایـد مبـاح را انتخـاب کنیم و من بایـد مبلغ مورد درخواست او را به او بـدهم ولی قرآن را به او ندهم مگر اینکه دادن آن مال قابل تحمل نباشد.

صورت سوم: من گاوی داشـتم و همسایه ی من هم دیگی داشت و گاو من سـرش داخل دیگ شـد و بیرون نمی آید در اینجا اگر گاو را بکشـیم دیگ آزاد می شود و هکـذا اگر دیگ را بشـکنیم گاو آزاد می شود. در اینجا اقلهما ضـررا را باید انتخاب کرد از این رو باید ظرف را بشکنم و از باب من له الغُنم فعلیه الغُرم حکم نمی کنیم که

به این معنـا که اگر گـاو را چهار دینار و ظرف را به یک دینار قیمت کردنـد چون نسـبت قیمت گاو به ظرف سه برابر است از این رو سه برابر قیمت را باید صاحب گاو بدهد و یک قسمت هم از جیب صاحب ظرف رفته است.

صورت چهارم: در این قسمت دو ضرر وجود دارد ولی بر خلاف صور قبلی کسی هم مقصر است. مثلا من دواتی دارم و یک سکه ی بهار آزادی. غاصبی آمد این سکه را از من غصب کرد و از دستش افتاد و داخل دوات افتاد و امر دایر است بین اینکه یا از سکه بگذریم و شیشه ی دوات سالم بماند و یا بر عکس. در این قسم مقصری که غاصب است هم در ماجرا داخل است.

ص: ۶۵۲

در این صورت واضح است که باید اقل ضرر را متحمل شد و دوات را شکست ولی تمام خسارت به عهده ی غاصب است که این جریان را پیش آورده است.

الی هنـا تمت دراسه قاعـده لاـ ضـرر فی السادس و العشـرین من شـهر جمادی الآخره من شـهور عام الف و اربعمائه و واحـد و ثلاثین.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

